Irénikon

TOME XXIII

er Trimestre. 1950

RIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, PRIEURÉ, CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs., le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

Étranger : 170 frs. belges ; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

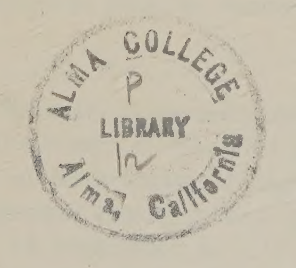
France : 750 frs. français ; le numéro : 200 frs.
Correspondant particulier : DOM MERCIER, 6*bis*, rue H. Cloppet, Le Vésinet (S. et O.) C/p. 5158-37. — Dépositaire : OFFICE GÉNÉRAL DU LIVRE, 14*bis*, rue Jean Ferrandi. Paris 6e. C/p. 195-93.

Grande-Bretagne : DUCKETT, 140, The Strand, London, W. C. 2.

Pays-Bas : florins 15. UITGEVERIJ HET SPECTRUM, Maliebaan 10 A, Utrecht, Postbus 2073. Giro, 2762.72.

SOMMAIRE

Irénikon



TOME XXIII

1950

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Imprimatur.
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 1a martii 1950.

Cum permissu Superiorum

IRÉNIKON

Tome XXIII. 1er trimestre 1950.

Note sur les mots

« Confession », « Église » et « Communion ».

Les questions de vocabulaire sont toujours importantes. C'est pourquoi l'on voudrait proposer ici quelques remarques sur trois mots qui intéressent le travail unionique et dont on rencontre fréquemment au moins les deux premiers dans les publications œcuméniques : les mots *confession* et *Église*, pour en préciser le sens et inviter à en limiter l'emploi ; le mot *communion* pour le recommander.

* * *

Ὁμολογία, dans le Nouveau Testament, désigne l'acte de donner sa foi ou d'exprimer sa foi ; plus précisément, sa foi au salut qui est en Jésus-Christ. Il s'agit donc d'un acte qui n'est pas simplement passager, mais qui comporte diverses conséquences ou exigences : cf. 2 *Cor.*, IX, 13. De l'acte de professer, on passe facilement à son contenu, mais le sens d'objet, même lorsqu'il est présent, ne semble jamais primer entièrement sur le sens d'acte [1]. Il en est de même pour l'équivalent latin *confessio*.

1. Ainsi dans *Hebr.* III, 1 ; IV, 14 ; X, 23, voir 1 *Tim.*, VI, 12, 13. W. Bauer, *Wörterbuch*, *s. v.*, me semble trop appuyer sur ce sens de contenu. Kattenbusch dit, avec raison : « Le mot *homologia* a toujours le sens fondamental d'une *action*. De même le mot latin 'confessio'... *La confession baptismale* était *l'acte* de confesser à l'occasion du baptême ».

Le mot a vite pris, dans le christianisme ancien, le sens de profession publique de la foi faite au péril de la vie. De là, il est passé à désigner le lieu où un martyr avait rendu son témoignage et même le tombeau de ce martyr [1]. Un peu plus tard, l'acception s'en est élargie. Réservant le nom de martyr à celui qui avait versé son sang, on appela « confesseurs » ceux qui avaient professé publiquement leur foi au péril de leur vie, mais sans perdre la vie [2] ; nous parlons encore de « confesseurs de la foi » en ce sens. La catégorie liturgique des « confesseurs » est encore plus large ; elle dérive de l'application faite, certainement dès le IVe siècle, du nom de « confessor » aux défunts, pour signifier leur sainteté ; actuellement, elle englobe tous les saints masculins qui ne sont pas martyrs.

En dehors de ces sens liés au fait du martyre ou au moins du témoignage rendu au péril de la vie, le mot *confessio* a connu, en Occident, trois usages que résume bien le texte suivant de Césaire d'Heisterbach († v. 1240) : *Scire debes triplicem esse confessionem, laudis, fidei, criminis. De confessione laudis Salvator in Evangelio dicit : Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terrae. De confessione fidei dicit Apostolus : Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. De confessione vero criminis ait Apostolus Jacobus : Confitemini alterutrum peccata vestra* [3].

Le sens de louange est un sens très ancien. R. Sohm et ses disciples [4] ont soutenu que le lieu premier de toute

1. Cf. H. LECLERCQ, art. *Confessio*, dans *Dict. Archéol. chrét. et lit.*, col. 2503-08.

2. Cf. H. LECLERCQ, art. *Confessor*, *ibid.*, col. 2508 s. ; P. DE LABRIOLLE, « *confesseur* » *et* « *martyr* » dans *Bull. Anc. Littérat. et Archéol. chrét.*, I (1911), p. 50-54.

3. *Dialogus miraculorum*, Dist. 3, c. 1 (éd. Strangl, Cologne, 1851, 1, 110) cité par L. E. WELLS, *Theologische Streifzüge durch die altfranzösische Literatur*. Erste Reihe. Vechta, 1937, p. 94, n. 69. Je dois plusieurs références à cette même note.

4. Récemment encore W. MAURER, *Bekenntnis und Sakrament. Ein Beitrag zur Entstehung der christlichen Konfessionen*. Teil I. Berlin, 1939. — Sur la confession-louange, cf. surtout p. 7-12.

confession était l'action sacramentelle ou mystérique dans laquelle le fidèle s'unit au Christ ; à ce niveau, qui est celui de la source, la confession naîtrait comme louange aussi bien que comme profession de foi. Le sens de confession comme louange est donc primitif et authentique. On sait quelle transposition saint Augustin en a faite pour désigner la célébration des *Magnalia Dei*, non tant dans l'économie du salut universel que dans sa propre vie [1]. On peut citer dans le même sens la Confession de saint Patrice († 460), la Confession d'Alvare de Cordoue (milieu du IX[e] s. : cf. P. L., 121, 397 s.).

Le sens d'aveu des péchés n'a pas ouvert, cela se comprend, la même veine littéraire. On peut cependant citer la *Confessio* de Rathier de Vérone († 974) dans le *Dialogus confessionalis* (cf. P. L., 136, 397-399).

Au sens de profession de foi, expression de sa foi, le mot *confessio* était appelé à un grand avenir. La rédaction d'une profession de foi suppose une situation de crise, une mise en question de la croyance. L'Église professe paisiblement sa foi dans toute sa vie : dans sa vie de prière et de louange autant que dans ses activités d'enseignement ; mais elle ne formule sa foi dans des symboles ou des canons que pour répondre à une mise en question de ce qu'elle a conscience de tenir en sa tradition. De tels documents émanant de l'Église elle-même ne semblent pas, d'ailleurs, avoir reçu avant le XVI[e] siècle le titre de « confession » qui paraît avoir été réservé à des professions de foi rédigées ou souscrites par des particuliers : ainsi avons-nous une *Confessio fidei Felicis* (Félix d'Urgel, † 816 : cf. P. L., 96, 882-888), une *Confessio Gotteschalci* (Gotteschalck, † 866/69 : P. L., 121, 347) et une *Gotteschalci confessio prolixior* (ibid., 349 s.), une *Confessio Berengarii* (milieu XI[e] s.),

1. Cf. P. DE LABRIOLLE, *Pourquoi saint Augustin a-t-il rédigé des Confessions ?*, dans *Bull. de l'Assoc. Guillaume Budé*, juill. 1926, p. 30-47, insiste sur l'idée de louange de la grâce gratuite de Dieu.

une *Confessio S. Brunonis* († 1101 : P. L., 153, 571-572). On aura, en 1381, une *Confessio* de Wyclif, où celui-ci exposera ses positions en matière eucharistique, qui viennent d'être condamnées par l'Université d'Oxford. Plus tard, en face des positions doctrinales de la Réforme, les docteurs catholiques rédigeront, sous le titre de *Confessio...* des exposés de la tradition dogmatique de l'Église, dont on invoquera comme témoin, par exemple, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, etc. [1] ; ou encore des exposés de la foi actuellement tenue et professée par les catholiques [2].

Évidemment, le mot confession connaissait alors une vogue nouvelle du fait de son emploi par les protestants. Cet emploi remonte à la Diète d'Augsbourg, 1530 ; il faut examiner les textes attentivement. A la suite de sa discussion avec Zwingli, Luther avait eu le souci de définir ses positions ; il avait joint au copieux traité *Vom Abendmal Christi* une *Bekendnis* [3] (1528), dans laquelle il suivait l'ordre trinitaire du Symbole et déclarait sa foi sur les principaux articles, demeurant ainsi dans la ligne littéraire des « confessions » ou professions de foi citées plus haut. Quand Charles-Quint, très désireux de rétablir l'unité religieuse de l'empire, invita les princes à exprimer leur opinion et leur position à la Diète qu'il convoquait à Augsbourg pour 1530, la *Bekendnis* de Luther fut utilisée, à travers et avec différents « Articles » dont finalement ceux de Torgau, pour la rédaction du

1. Ainsi : Jérôme DE TORRES, *Confessio augustiniana in libros quatuor distributa et certis capitibus locorum theologicorum qui sunt hodie scitu dignissimi comprehensa, ex omnibus Beati Aurelii Augustini libris in unum opus bona fide et studio singulari redacta.* Dillingen, 2e éd., 1569. — Jean NEPOLIUS, *Confessio ambrosiana...* Cologne, 1580. — Cornelius SCHULTING, *Confessio hieronymiana ex D. Hieronymi operibus juxta locorum theologicorum capita contexta tomis IV.* Cologne, 1584.

2. Cf par exemple HOSIUS, *Confessio catholicae fidei christiana. Vel potius explicatio quaedam confessionis a Patribus factae in Synodo provinciali quae habita est Petrikoviae* 1551. Paris, 1560.

3. Cf. le traité dans WEIMAR, t. XXVI, p. 261 s. : la Confession en forme la troisième partie, p. 499 s.

document qui s'intitulait lui-même *Confessio fidei*[1] et qui est connu sous le nom de Confession d'Augsbourg. Malgré le contenu un peu composite de ses deux parties et surtout l'orientation que les circonstances ont imposée au choix et à l'exposé des points de doctrine, la confession d'Augsbourg restait, en somme, quant à son genre littéraire, dans la ligne des confessions de foi déjà connues ; elle voulait être simplement une expression de la vraie foi catholique[2]. Sur un point, cependant, il y avait innovation. La confession est signée par les princes : l'électeur de Saxe, le margrave de Brandebourg, les ducs Ernest et François de Lunebourg, le landgrave de Hesse, le duc de Saxe, le prince d'Anhalt, les sénats et magistrats de Nuremberg et de Reutlingen (quatre autres villes, plus orientées vers Zwingli, présentaient simultanément un autre texte, la *Confessio tetrapolitana*).

Ce point est fort important. Pour le présent, il répondait sans doute à une nécessité. Ceux qui avaient adhéré à Luther n'avaient guère d'autre autorité qui pût les représenter et parler en leur nom à la Diète impériale ; tout au plus auraient-ils pu exciper d'une autorité universitaire, mais les seules qu'ils eussent pour eux, celles de Wittenberg et, depuis 1527, de Marbourg, étaient un peu minces. Après tout, les princes avaient souvent exercé, quitte à les usurper, bien des droits dans la vie de l'Église, droits empiétant parfois

1. Cf. non seulement le titre (documentation sur les copies et les éditions dans *Opera Melanchtonis (Corpus Reformatorum)*, t. XXVI), mais le texte : « articulos nostrae confessionis... nostram confessionem » (Praefatio, n. 3), « hos articulos... voluimus exhibere... in quibus confessio nostra extaret » (Épilogue).

2. Comp. H. Lang, *Der Sinn des Bekenntnisses*, dans *Die Kirche und die Welt. Beiträge zur christlichen Besinnung in der Gegenwart*, hrsg. von E. Kleineidam et O. Kuss. Salzbourg-Leipzig, 1938, p. 211-222 : cf. p. 213-14. — Je n'ai pu prendre que très rapidement connaissance de cette étude, au cours d'un passage dans un couvent ami.

nettement sur le domaine strictement ecclésial [1]. Ils allaient reprendre cette tradition abusive, mais la dépasser encore. Parmi les attributions que l'histoire avait parfois reconnues aux princes chrétiens, il y avait celle de réformer le peuple de Dieu ; par quoi on entendait sans doute d'appuyer de leur autorité une application des canons ecclésiastiques [2]. Les circonstances poussèrent les princes à dépasser tout ce qui leur avait été reconnu jusque là comme droit d'intervention dans les questions de religion, car ils devinrent, partie par la force des choses, partie du fait des positions de Luther, partie poussés par leur propre soif de puissance, des chefs en matière de religion.

La force des choses vint du fait que Charles-Quint prit très à cœur sa qualité de chef du peuple fidèle, selon l'idée que l'on se faisait, au moins depuis Charlemagne, de la « république chrétienne » ; il traita la question de la Réforme dans le cadre de l'unité de l'Empire, qui devait être une unité de foi religieuse autant que de fidélité politique. A cet égard, le conflit qui s'affirma entre la façon dont Charles d'un côté, la papauté et la Cour romaine de l'autre, voyaient le traitement de la Réforme et le rétablissement de l'unité

1. C'est la thèse de J. HASHAGEN, *Staat und Kirche vor der Reformation*. Essen, 1931. Selon H., les empiètements des princes dans le domaine ecclésiastique, fréquents au moyen âge et surtout aux XIVe-XVe siècles (en partie à cause de la défaillance de l'Église quant à sa propre réforme), ont préparé le régime des « Landeskirchen » de la Réforme.

2. On trouvera un matériel considérable dans HASHAGEN, *op. cit.*; B. VON BONIN, *Die praktische Bedeutung des jus reformandi. Eine rechtsgeschichtliche Studie (Kirchenrechtl. Abhandlg.*, I). Stuttgart, 1902. (Simple description des déterminations du droit aux différentes époques, pour le temps d'après la Réforme ; le mot même de « jus reformandi » n'apparaît pas avant 1540). — Les textes et les faits concernant le « droit » des princes dans la réforme de l'Église sont très nombreux. Voici ce qu'écrivait Aponius au Ve siècle : « In tantum religiosissimi reges, vices Dei agentes in terris, caput christianae plebis esse noscuntur, ut, si quando morbo haereticae contagionis aut persecutionis ecclesiae corpus coeperit infirmari, ipsorum auctoritate ad pristinam sanitatem reformantur ».

religieuse, ce conflit, dis-je, dénonce la fin de la Chrétienté médiévale ; il annonce le moment, tout proche, où le principe politique d'un côté, le principe religieux de l'autre, vont prendre leur autonomie l'un vis-à-vis de l'autre. Charles reconnaissait déjà la force de la conscience ; il ne voulait pas réduire à l'unité par la contrainte, il voulait bien plutôt qu'on s'entendît pour la rétablir. Il reste que, bien avant l'ouverture si tardive du concile de Trente, il traita la question de la réunion et la traita dans le cadre de l'Empire, sous sa responsabilité d'empereur, en des assemblées d'Empire. Cela amena les princes acquis à Luther à représenter devant l'empereur et, fatalement, contre l'empereur, la cause de la Réforme. Ce sont eux qui « protestent » à Spire en 1529, qui signent la confession d'Augsbourg en 1530, qui forment la ligue de Smalkalde et dès lors, dans le Saint Empire Romain de la Nation germanique, seront les vrais chefs de la Réforme : d'une Réforme définie, au plan de l'Empire, par une « confession » ; nous allons revenir sur ce point.

L'autorité des princes en matière religieuse ne s'arrêta pas là. Quand, après bien des luttes, on en vint à établir un modus vivendi légal dans l'Empire dont Charles venait d'abandonner la charge, c'est encore dans le cadre politique et par des critères politiques, non par des critères de l'ordre de la conscience, qu'on chercha ce modus vivendi. La paix décrétée au Reichstag d'Augsbourg de 1555 était essentiellement un concordat entre puissances ayant adhéré à la confession d'Augsbourg et puissances demeurées fidèles à « l'ancienne religion » : c'est si vrai que ceux qui ne relevaient ni de l'une ni de l'autre étaient expressément exclus de l'accord (§ 17) : il s'agissait exactement d'un droit religieux des princes, dans lequel le droit des consciences individuelles était assez mal sauvegardé : celles-ci étaient soumises à l'autorité locale (§ 23) et n'avaient guère comme moyen de changer éventuellement de religion que de changer

de lieu (§ 24)[1]. L'axiome célèbre « Cujus regio illius religio » est plus tardif comme formule, mais il est déjà, quant à sa réalité, dans la Paix de 1555. Celle-ci assurera effectivement une certaine paix jusqu'au début du XVIIe siècle. Quand une nouvelle paix interviendra après la guerre de Trente ans, elle reprendra, mais avec de nouvelles précisions, les principes posés à Augsbourg en 1555 ; le traité de Westphalie de 1648, se référant expressément à la paix d'Augsbourg, reconnaîtra aux autorités territoriales souveraines un *jus reformandi* qui n'est qu'une extension de la souveraineté civile au domaine religieux, le prince ayant le droit d'imposer sa religion à ses sujets. Comme la paix de 1555, le traité établira une égalité de droits entre les États « catholiques » (il ne parle plus d'« ancienne religion ») et ceux de la Confession d'Augsbourg[2]. Mais, cette fois, les « réformés » (calvinistes, éventuellement zwingliens) obtiennent les mêmes droits que les catholiques et les fidèles de la Confession d'Augsbourg (art. VII, § 1 ; Mirbt, n° 529).

De toute cette histoire très rapidement résumée, deux points ressortent concernant notre sujet :

1° Les luthériens ont été amenés à se définir comme corps religieux en face de l'Église catholique par une « confession », comme une « Confession ». La Diète d'Augsbourg représente à cet égard un tournant considérable dans le développement de la Réforme. L'unité religieuse ne pouvant être rétablie, les protestants furent alors, pour la première fois, reconnus par le pouvoir impérial comme formant une communauté religieuse, mais ils le furent essentiellement sur la base de la « confession » dans laquelle ils avaient été

1. Texte dans Kidd, *Documents of the Continental Reformation*, n° 149. — Ces §§ 17, 23 et 24 de la Paix d'Augsbourg correspondent respectivement aux n° 5, 10 et 11 du texte donné en allemand par Mirbt, *Quellen...*, n° 437.

2. Cf. les textes de différents §§ de l'art. V, dans Mirbt, *Quellen...*, n°s 518-524. Sur ce *jus reformandi*, cf. supra, p. 8, n. 2, et O. Klopp, *Was ist Reformation ?* dans *Hist.-polit. Blätter*, CXXIX (1902), p. 632-648.

amenés à formuler leurs positions [1]. Cela avait certainement un côté positif, cela soulignait l'importance de la doctrine. Les luthériens ont toujours eu une forte marque de « confessionalisme », en particulier aux États-Unis ; ils s'y sont souvent, de ce fait, montrés intransigeants, voire de rapports difficiles. Sous le régime nazi, l'idée de confession a repris, on le sait, une nouvelle valeur, elle s'est alliée à l'idée d'« Église », en voie de redécouverte, jusque dans le nom d'« Église confessante » (*Bekenntniskirche, Bekennende Kirche*).

Cela avait aussi un côté moins avantageux : la définition d'une communauté religieuse par l'élément intellectuel de sa croyance. Cela intellectualisait la religion, tendant à la réduire à ce qui est formulable, alors que le christianisme est essentiellement une réalité transmise depuis le Christ et les Apôtres, une transmission de réalités comportant et les Écritures, et leur interprétation, et les sacrements, et la prière, et la vie religieuse, et le culte des saints, et l'usage saint de l'intelligence, etc... Tout cela, « confession » ne le disait pas, alors que « Église » ou « Communion » l'incluent.

2° Dans l'usage luthérien du mot, confession signifiait l'ensemble des articles de foi tenus. Mais dans les instruments diplomatiques de 1555 et de 1648, le mot servait à désigner *la communauté religieuse* des luthériens. Ainsi le mot « confession » pris comme équivalent d'« Église », c'est-à-dire au sens où beaucoup le prennent lorsqu'ils disent, par exemple : « Les trois confessions étaient représentées », « ...nos deux confessions... », etc., représente une catégorie politique, une catégorie du Droit impérial germanique. Ce sens du mot se rattache aux efforts accomplis dans le cadre de l'Empire pour trouver un modus vivendi ou établir un concordat entre les luthériens et les catholiques, et même plus précisément entre les princes ou les États luthériens et les princes ou les États catholiques.

1. B. von Bonin, *op. cit.*, p. 39-40, a bien noté ce point.

A la suite d'Augsbourg et de Munster, dans la ligne de ces concordats politico-religieux, il s'est créé en Allemagne un Droit des confessions dont certaines dispositions locales manifestent, avec toute l'exagération d'une caricature, des traits qui étaient essentiels au principe même de tels concordats et à la notion de « confession » qu'ils impliquaient. Pour rentrer dans le cadre de paix ainsi posé et profiter de ses avantages, les catholiques ont souvent dû, surtout là où ils étaient en minorité, prendre sociologiquement le titre et le visage d'une confession à côté des autres, entrer dans le jeu des luttes confessionnelles et des paix confessionnelles, des divers édits de tolérance accordés par les princes sur une base analogue à celle d'Augsbourg et de Munster, celle d'un concordat entre des « confessions » [1]. Ainsi a-t-on vu parfois des dispositions assez étranges. Le cas le plus notable est sans doute celui de la principauté d'Osnabruck. Signalé par H. Nottarp [2], il a été étudié de façon détaillée par H. Hoberg [3]. Un chapitre mixte élisait alternativement un évêque catholique et un évêque luthérien [4]. Les protestants participaient parfois au culte dominical dans de véritables services communs, et non par un simple simultaneum. Là où il n'y avait qu'une paroisse et qu'elle était catholique (28 cas), les luthériens s'adressaient au curé catholique pour le baptême, le mariage et l'enterrement (mais non pour la confession et la communion) ; les catholiques faisaient de même, dans une mesure moindre cependant, là où la seule paroisse était luthérienne (17 cas).

1. Comp. LANG, *art. cité*, p. 214-215.

2. *Zur Communicatio in sacris cum Haereticis*. Halle, 1933.

3. *Die Gemeinschaft der Bekenntnisse in kirchlichen Dingen. Rechtszustände im Fürstentum Osnabrück vom Westfälischen Frieden bis zum Anfang des* 19. *Jahrhunderts*. Osnabruck, 1940.

4. Dans son compte rendu du livre de Hoberg (*Theol. Quartalsch.*, 1940, p. 254), J. LÖHR précise que, quand l'évêque était luthérien, l'administration de la communauté catholique en matière proprement ecclésiale était assurée par un autre évêque, celui de Cologne.

Dans les diverses fondations (Chapitre, Collégiale, etc.), les bénéfices étaient attribués dans des proportions déterminées aux catholiques et aux luthériens. Cet état de choses a duré depuis 1648 jusqu'aux premières années du XIXe siècle ; il représente, en même temps qu'un cas notable de *communicatio in sacris* littéralement tournée en institution, un produit logique du droit des « confessions » dont nous avons brièvement retracé l'histoire. La « confession » apparaît bien ici pour ce qu'elle est : une catégorie non pas théologique, ni même canonique, mais politique et séculière.

O. Bauhofer énonçait cela d'une manière sévère mais, je crois, profondément juste, lorsqu'il écrivait : « La confessionalité, le sens du concept de confession n'est nullement un équivalent de la « visibilité » de l'Église ; car la visibilité est un fait théologique, la confessionalité un fait séculier, non-théologique. La confession, c'est l'Église sous l'aspect du siècle, vue du point de vue du monde, par exemple comme institution de Droit public » [1].

A vrai dire, ces derniers mots suggèrent très justement un domaine dans lequel la catégorie « confession » se trouve à sa place : le domaine politique, celui du droit public des États. C'est ainsi que, cherchant une définition non pas théologique, mais *juridique*, du fait « Église », un juriste, M. Brandweiner, était amené récemment à l'utiliser [2]. Il partait pour cela de la définition de l'État : Église et État sont des sociétés de droit. L'État, dit-il, comprend trois éléments dans sa définition : un peuple, un domaine (territoire), un pouvoir. L'Église est aussi, dans son ordre, une société souveraine, mais son ordre n'est pas celui d'un

1. *Um die Wiedervereinigung im Glauben*, dans *Der kathol. Gedanke*, VII (1934), p. 40-41 ; reproduit dans *Einheit im Glauben*. Einsiedeln, 1935, p. 138.

2. *Die christlichen Kirchen als souveräne Rechtsgemeinschaften*. Gratz et Vienne, 1947 ; en particulier p. 14 s.

État temporel, territorial ; c'est celui de la foi des âmes : une foi qu'il est un devoir, pour le pouvoir ecclésiastique, de prêcher et, pour les sujets, d'accepter. Ainsi pourrait-on définir *juridiquement* une « Église » comme une société de droit souveraine sans territoire propre, mais comportant une confession religieuse déterminée. Au fond, remarque M. Brandweiner (p. 77 s.), la souveraineté intérieure d'une « Église » s'exprime au maximum dans le droit de fixer la confession de foi et, par là, les conditions et les limites d'appartenance à sa propre unité. Sans doute serait-ce le lieu de se rappeler la thèse de Sohm, récemment reprise par Maurer (cf. supra, p, 4, n. 4) selon laquelle l'élément premier est le sacrement, duquel découlent et le droit et la confession. La souveraineté d'une Église est d'abord son droit inconditionné à célébrer les sacrements de la foi. Retenons seulement la conclusion de M. Brandweiner : comme corps juridique autonome et même souverain, une « Église » se définirait, en droit public, comme une « confession ». Mais, au point de vue interne et au regard de la théologie, elle est autre chose et plus que cela. Pour ma part, comme théologien, je répugne à désigner les communautés chrétiennes, et en toute hypothèse les Églises catholique et orthodoxes, comme des « confessions ». Par contre si, étant ministre ou préfet dans un État laïc, j'avais à m'exprimer comme tel, je parlerais peut-être de « confession ».

De fait, cette catégorie semble être demeurée étrangère aux corps chrétiens qui avaient davantage une conscience et une structure d'Église. Il ne semble pas qu'elle ait eu de crédit en Angleterre. L'Église anglicane s'y est considérée comme Église et a traité les autres communautés en sectes. Au surplus, les 39 Articles sont-ils moins une « confession de foi » comme celle d'Augsbourg ou celle de La Rochelle, qu'un énoncé de limites, une sorte de balisage pour la pensée théologique et la prédication. Mais, dans les pays

anglo-saxons modernes, la catégorie « confession » a été largement dépassée par celle de « dénomination » qui constitue un défi au sens religieux aussi bien qu'à la poésie.

Les Églises orthodoxes ont connu des confessions de foi : celles de Gennade Scholarios, de Métrophane Kritopoulos (1625), de Cyrille Lukaris (1629), de Pierre Moghila (1640), de Dosithée enfin (1672) qui, approuvée par le concile de Jérusalem, est un document de haute valeur. Il est notable que toutes ces confessions, sauf la première qui est antilatine, ont un rapport au protestantisme ; elles répondent à la confrontation que l'Orthodoxie a été amenée à faire et ont été rédigées soit sous influence protestante (Kritopoulos, Cyrille Lukaris), soit en réaction contre le protestantisme (Moghila, Dosithée). Ce simple fait suggère que le genre « confession de foi » ne doit guère répondre à un mouvement spontané de l'esprit orthodoxe. Le P. Serge Boulgakov a sans doute donné la raison profonde de ce fait lorsque, parlant de la catégorie « écrits symboliques » qui est, dans le protestantisme, la catégorie théologique dans laquelle rentrent les confessions de foi, il disait : « Des *livres symboliques, au sens strict du mot*, ne peuvent guère exister dans l'Orthodoxie. S'ils existaient, ils devraient remplacer et abolir la tradition vivante qu'ils voudraient exposer. Les livres symboliques du protestantisme sont des chartes constitutionnelles, qui servent de base à de *nouvelles* sociétés ecclésiastiques ne possédant pas de tradition à elles. Ces livres forment un commencement de tradition pour les sociétés protestantes. Il est évident qu'en ce sens les livres symboliques ne sont pas propres à l'Orthodoxie ; ce que l'on désigne de ce nom, ce sont simplement des réponses des hiérarques orthodoxes à des questions posées, ou des définitions de l'Orthodoxie, données par elle-même, *par rapport* à une autre confession. Tout cela doit s'entendre pragmatiquement, dans un certain contexte historique ;

et ces écrits peuvent certainement être soumis à revision »[1]. Par ces derniers mots, le P. Boulgakov donne son suffrage à ceux qui, dans l'Orthodoxie, contestent l'autorité dogmatique des « écrits symboliques »[2].

L'Église catholique a ses professions de foi, ses canons conciliaires et divers documents du magistère, ayant chacun son degré d'autorité propre, parfois difficile à fixer de façon exacte ; mais elle ne peut absolument pas se définir comme une confession ni s'exprimer adéquatement dans une confession, et ceci pour une raison analogue à celle que formulait le P. Boulgakov. Je n'ai pas l'intention de développer ici cette raison, j'y ai déjà touché ailleurs[3] ; il faudrait esquisser toute une théologie de la Tradition et quelques-uns des aspects décisifs de l'ecclésiologie. Mais le fait est certain, il se marque jusque dans l'impossibilité qu'il y a, plus grande encore peut-être que pour les Églises orthodoxes, de faire sa place à l'Église catholique dans le cadre d'un exposé des « confessions chrétiennes ». Quelle base prendre, et quel choix opérer ? Qu'on se reporte, par exemple, à l'article *Confessions* de l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings : l'auteur, W. A. Curtis, analyse des textes du concile de Trente, c'est-à-dire des textes d'affrontement avec la Réforme protestante (t. III, p. 838 s.). C. Fabricius, dans son *Corpus Confessionum*, a élargi le « confessionnel » jusqu'à englober « toute parole par laquelle un

1. *L'Orthodoxie*. Paris, 1932, p. 49-50 (les soulignés sont de l'auteur).

2. Ainsi, parmi les théologiens russes, BOLOTOV (*Lettres*, 33) et le P. Georges FLOROVSKI (*La Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, dans *Put'*, 1928, p. 120 s.), cités par St. ZANKOV dans sa communication au Congrès de Théologie orthodoxe tenu à Athènes en 1936 (*Procès-verbaux*. Athènes, 1939, p. 276). — Cf. aussi *ibid.*, p. 64, M. HAMILCAR ALIVISATOS. — Comp. l'excellent connaisseur des choses orientales que fut W. GASS, *Symbolik der griechischen Kirche*. Berlin, 1872, p. 33 (citant lui-même KIMMEL).

3. Par exemple *Chrétiens désunis*, 1937, p. 233 s. ; *Esquisses du mystère de l'Église*, 1941, p. 125 s., 130 s., 149 s.

homme peut exprimer à un autre, en un bref résumé, son avoir religieux le plus intérieur » (*Vorrede*). Ce propos était fort intéressant ; il était significatif de l'idée récente qu'une communauté religieuse ne s'exprime pas elle-même dans ses seuls textes dogmatiques, mais aussi et même surtout dans sa vie de prière : idée qui marque une distance considérable entre les *Symboliques* du XIXe siècle et les *Konfessionskunde* du XXe ; encore voit-on combien le mot confession est pris ici, comme chez Fabricius, en un sens large. Il est certain que le *Corpus Confessionum* peut rendre de grands services ; on ne peut que souhaiter son achèvement. Mais comment voulait-on y fixer «l'avoir religieux le plus intérieur» qu'un catholique pût exprimer à un autre homme ? En publiant, dans une *Abteilung* 5, les textes suivants (pour plusieurs d'entre eux, sans doute, de façon non intégrale) : Droit canon ; rite romain ; chants populaires ; énoncés dogmatiques des papes et des conciles ; catéchismes ; Traités avec les États en Italie, Espagne, France, Belgique, Pologne, Autriche, Allemagne, Amérique latine et autres pays ; Règles et rites des Ordres et Congrégations ; documents d'union de groupes orientaux avec Rome... Programme écrasant, héroïque, et pourtant inadéquat pour exprimer une Église dont la substance vivante est antérieure à toutes ces manifestations de sa vie parmi lesquelles, d'ailleurs, certaines n'expriment que des opportunités historiques : ainsi les traités avec les États [1].

Aussi bien l'Église catholique n'a-t-elle jamais voulu se considérer elle-même comme « une confession ». Le mot même ne fait pas partie de son vocabulaire et, en parlant de la confession d'Augsbourg au sens du traité de Westphalie, Innocent X ajoute un significatif « *ut vocant* » [2] ; l'Église

1. De 1922 à 1938, Pie XI a conclu dix-huit concordats. Qu'en restait-il en 1945 ?

2. Bulle *Zelo domus Dei* du 20 novembre 1648 (dans MIRBT, *Quellen*, nº 520).

catholique connaît bien le mot « confession », mais dans les sens traditionnels rappelés au début de cette note, et particulièrement dans le sens de confession de foi, expression et profession de la foi traditionnelle, apostolique. C'est pourquoi elle n'emploierait pas volontiers le mot pour désigner soit les communautés dissidentes, soit les documents dans lesquels celles-ci ont pu exprimer leur doctrine. Elle a pour cela son vocabulaire propre, traditionnel : soit pour les groupes, et elle parle alors de *schisma, haeresis, religio,* soit pour les personnes, et ses catégories sont alors : *catholici, acatholici* (*baptizati, non baptizati*). Nous verrons plus loin dans quelles limites elle emploie le mot *ecclesia.*

Les mots *confession* et surtout *confessionnel* ont pris une nouvelle nuance, en même temps qu'ils ont trouvé un emploi considérable, dans le monde et à l'époque du libéralisme adogmatique. Du moins dans les écrits de certains protagonistes fervents du Christianisme pratique : particulièrement du pasteur W. Monod et de plusieurs rédacteurs du *Christianisme social* qui, en France, présentèrent *Life and Work* comme ayant un statut pragmatiste et libéral. Dans ces présentations du Mouvement — qu'on ne saurait sans injustice identifier avec le Mouvement lui-même, comme je l'ai trop fait en 1937 dans *Chrétiens désunis* — il semblait qu'il y eût une essence de la religion, consistant dans l'attitude de l'âme, et des superstructures ou des cristallisations extérieures, d'une valeur purement relative, élaborées par chaque époque ou chaque « famille spirituelle » selon ses catégories intellectuelles ou les inclinations de sa sensibilité religieuse : les dogmes formulés dans les Confessions, les rites dans lesquels on rangeait les sacrements, les organisations ecclésiastiques dans lesquelles on comprenait la structure hiérarchique ou non-hiérarchique du ministère [1]. Ces inter-

1. Cf. W. Monod, *Que signifie le Message à la Chrétienté ?* dans *La Conférence universelle du Christianisme pratique. Stockholm,* 19-20 *Août*

prêtes de *Life and Work* préconisaient dès lors qu'on laissât de côté les questions doctrinales, « chacune des communions chrétiennes restant libre de formuler dogmatiquement, d'après ses propres symboles théologiques, les postulats surnaturels de la vie évangélique »[1], et qu'on s'unît dans une action inspirée par l'esprit de l'Évangile. Dans cette perspective, le « confessionnel » était tout indiqué pour désigner ses « symboles théologiques » en lesquels chaque communion restait libre de formuler dogmatiquement « les postulats surnaturels de la vie évangélique », c'est-à-dire des choses de facture tout humaine, parfaitement légitimes comme telles et même nécessaires, mais dont on avait eu le tort de faire des sortes d'absolus ; ce par quoi, ce au nom de quoi, dès lors, on s'était opposé en de vaines « batailles confessionnelles »[2].

Cette manière de voir, qu'il n'était pas inutile de dénoncer et de critiquer en 1926, comme l'a fait l'abbé Journet, voire en 1937 comme je l'ai fait moi-même, ne serait sans doute plus guère soutenue aujourd'hui. On a même souvent constaté qu'un résultat de l'œcuménisme avait été de réveiller partout la conscience confessionnelle, c'est-à-dire celle des positions doctrinales d'Église. Pourtant, le libéralisme menace toujours de reparaître : il est une tentation si naturelle... Il affleure ici et là, et des hommes qui, sans aucun doute, le rejettent, s'expriment parfois en des termes

1925. Édit. du « Christianisme social », 1926, p. 36 : « Le Congrès du Christianisme pratique est décidé à laisser de côté, demain comme aujourd'hui, les questions doctrinales, liturgiques, ecclésiastiques ; il affirme que les dogmes, les rites, les sacrements de chacune des grandes Confessions chrétiennes, expriment, sous des formes variées, une seule expérience religieuse, et correspondent à un même programme, selon le credo formulé par saint Jean : « Il a donné sa vie pour nous, et nous aussi nous devons donner notre vie pour les frères ».

1. Expressions de W. Monod, *op. cit.*, p. 48.

2. Expression de M. Charly Clerc, dans *La Semaine littéraire*, 12 Sept. 1925 (cité par Ch. Journet, *L'union des Églises*, p. 79).

par lesquels pourraient s'insinuer les disjonctions qu'on vient de rappeler [1]. Facilement, certaines formules dans lesquelles ceux qui les emploient ne mettent pas personnellement ce contenu, se montreraient accueillantes à la distinction libérale entre un fond commun de vie, qu'il faudrait faire passer en un front commun d'action, et des à-côtés théologiques : ce qui suppose aussi qu'il y aurait, d'un côté, le christianisme, et de l'autre « les Églises »...

* * *

Si nous rejetons le mot « confession », comment désignerons-nous les divers corps religieux chrétiens ? Parlerons-nous pour eux d'« Église » ; si non, pourquoi ; si oui, dans quelles conditions ?

L'antiquité chrétienne a toujours répugné à donner le nom d'Église aux corps qui s'étaient séparés de l'unique Église visible, laquelle était l'Église « catholique », c'est-à-dire véritable et orthodoxe. On ne concevait pas qu'il y eût Église sans les attributs de l'Église, que le symbole de Nicée-Constantinople a nommés : une, sainte, catholique, apostolique. C'est pourquoi on appelait les communautés séparées de l'unité de divers noms, à l'exclusion de celui d'Église, sauf à employer celui-ci en son sens empirique d'assemblée en utilisant l'expression biblique de *ecclesia malignantium*... [2]. On disait : *coetus haereticorum* [3] ; *conventus*

1. Exemple, la phrase suivante du pasteur Marc Boegner : « Puis-je également demander aux catholiques, aux orthodoxes, aux protestants qui liront ces pages de mettre eux aussi de côté leurs a-priori confessionnels, leurs préjugés ecclésiastiques, et de se laisser guider vers un examen personnel du problème de l'unité chrétienne... ? » *(Le problème de l'unité chrétienne.* Paris, 1946, p. 10-11).

2. Par référence à *Ps.* 149, 1 et 25, 5 (Vg.). Je n'ai pas noté de référence patristique, mais, pour le XIIIe s., voir Hugues de Saint-Cher, *In Epist. Pauli* ; in 1 Cor. (éd. Venise, 1703, t. VII, fol. 108) ; Moneta de Crémone, *Summa adv. Catharos et Valdenses*, lib. V, c. I (éd. Ricchini, 1743, p. 389).

3. Par ex. Lactance, *Div. inst.*, IV, 30, 13.

haereticorum, schismaticorum ; *pars Donati* (Saint Augustin) ; *Synagoga* ; etc... Ce dernier mot a connu une fortune considérable, jusque chez les Réformateurs [1], du fait qu'il existait, traditionnellement reçue, une opposition de portée dogmatique entre *ecclesia* et *synagoga*.

Les premiers écrivains chrétiens semblent ne l'avoir guère connue. Mais certains textes bibliques se prêtant à un emploi péjoratif du terme de synagogue (cf. par ex. *Apoc.*, III, 9), emploi que la controverse judéo-chrétienne n'avait pu que confirmer, on opposa souvent à l'Église du Christ et des Apôtres la Synagogue de l'Antéchrist que représentaient les Marcionistes, Valentiniens, Montanistes, etc [2]. Saint Augustin a lancé ou au moins accrédité l'idée suivante, qui a été souvent reprise après lui, bien que ses bases lexicographiques fussent discutables : *Ecclesia*, qui signifie *convocatio*, convient à un peuple spirituel, tandis que *Synagoga*, qui signifie seulement rassemblement, *grex*, s'emploie pour les animaux [3]. Cette opposition avait, aux yeux des Pères, une signification profonde : s'agréger en une « synagogue » n'était qu'un acte naturel, partant d'en bas, tandis que l'Église était appelée d'en haut [4]. C'est pourquoi l'emploi de *synagoga* par opposition à *ecclesia* fut longtemps tout naturel pour désigner les sectes hérétiques ou schismatiques [5].

1. Par ex. CALVIN, *Inst. chrét.*, éd. Budé, ch. 4, t. II, p. 144-145 ; *Confession de foi de 1537, art. 18* (tout cet art. est précieux pour le vocabulaire de Calvin en ces questions) ; Jean KNOX, *Conf. de foi de 1560, art. 18* (dans KIDD, *Documents of the Continental Reform.*, p. 705. Noter, avec KIDD, p. 703, n. 1, que KNOX, dans sa Dispute de 1547 avec Arbuckill, emploie l'expression « *Ecclesia malignantium* ».

2. Par ex. S. JÉRÔME, *Dial. contra Luciferianos*, n. 28 (P. L., 23, 182). Jurieu prend ce texte à contre-sens.

3. *Enarr. in Ps.* 77, n. 3 (P. L. 36, 984), *in Ps.* 81, n. 1 (col. 1047).

4. Comp. E. PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, 1933, p. 24 (tr. fr., p. 16-17) se référant à l'ouvrage introuvable de Passaglia, *De Ecclesia Christi*, I (Ratisbonne, 1853), p. 10.

5. Cf. par ex. S. ISIDORE, *Etymol.*, lib. VIII, c. I (P. L., 82, 295) ; Saint ALBERT LE GRAND, *De sacrif. missae*, III, 6 (Borgnet, 38, p. 102). Encore

Depuis le triomphe de la théologie analytico-dialectique de type scolastique sur la théologie symbolique de type patristique, cette opposition n'est plus guère de mise. En même temps, une ecclésiologie proprement dite, analytique elle aussi, est née et s'est développée, dont ce n'est pas le lieu de retracer l'histoire. On ne parlerait plus, aujourd'hui, de synagogue des hérétiques, mais on n'en donnerait pas pour autant au corps religieux qu'ils forment, le nom d'Église. Certains, surtout parmi les clercs, soupçonnant un problème, évitent d'employer ce mot au pluriel, surtout en parlant des dissidents ; d'autres, surtout parmi les laïcs, l'emploient largement, mais en l'écrivant avec une minuscule chaque fois qu'il désigne autre chose que l'Église catholique, laquelle est, pour eux, l'Église tout court. Il peut n'être pas sans intérêt de compléter ici la petite enquête dans le domaine des documents officiels, que j'avais esquissée en 1937 dans *Chrétiens désunis* (Append. VI).

Les documents romains officiels ne parlent pas de la même manière des communions protestantes et des communions orthodoxes. Dans l'invitation adressée aux dissidents de venir au concile du Vatican, on avait pris soin de rédiger deux appels séparés, un pour les évêques orientaux, l'autre pour les protestants (cf. les textes dans Mansi, t. 49 et Fr. de Wyels, *Le concile du Vatican et l'union*, dans *Irénikon*, juin 1929, p. 336-396) ; les groupes protestants, disait-on, ne formaient pas de véritables Églises, n'ayant ni sacerdoce ni succession apostolique. Pour les Orientaux, par contre, Pie IX parlait de « ces Églises qui... » (Lettre apostolique *Arcano divinae Providentiae* du 8 sept. 1868 : de Wyels, p. 389). Quant aux Anglicans, on avait évité d'inviter leurs évêques, considérant leurs ordres comme douteux, et l'on s'était abstenu de rédiger un texte particulier à leur intention (cf. Butler, *The Vatican Council*, 1930, t. I, p. 95).

Le terme le plus général, et aussi le plus vague, est celui de *coetus*.

au XVI[e] siècle : Cf. G. Thils, *Les Notes de l'Église dans l'apologétique cathol. depuis la Réforme*. Gembloux, 1937, p. 5, 99 : on voit bien par le savant exposé de T. que ce vocabulaire correspondait à une ecclésiologie non développée et qui n'envisageait l'Église que d'une façon globale.

C'est celui dont se sert le décret du St Office du 8 nov. 1865 interdisant aux catholiques la participation à la Société pour procurer l'unité de la Chrétienté : « qui finem sibi praestituunt unionem procurandi omnium coetuum christianorum » (décret publié à nouveau le 4 juillet 1919 : cf. *Acta Ap. Sedis*, 1919, p. 309).

On trouve les communautés protestantes ou anglicanes désignées par les termes suivants : Dans sa lettre aux Anglais *Amantissimae voluntatis* du 14 avril 1894, Léon XIII dit : « Vos igitur omnes cujusvis communitatis vel instituti » (*Actes*, éd. Bonne Presse, t. V, p. 194). Ailleurs (Lettre *Optatissimae* du 19 mars 1895, *ibid.*, p. 266) il parle de « Gentes ». Dans la bulle *Apostolicae curae* du 13 sept. 1896, il dit : « ...qui religionis ministri in communitatibus suis habentur » (éd. citée, t. IV, p. 76). Cependant, dans ses lettres à St. Gardiner, le cardinal Gasparri emploie le mot Église dans son sens sociologique et descriptif, pour l'Église anglicane américaine et pour l'ensemble des communions chrétiennes (texte dans M. Pribilla, S. J., *Um kirchliche Einheit*... Fribourg-en-Br., 1929, p. 315, 318). Déjà, dans l'allocution qu'il avait prononcée en 1866 en posant la première pierre de la nouvelle église Saint-Thomas de Cantorbéry à Rome, Pie IX avait dit : « L'Église principale d'Angleterre, l'Église officielle, je veux dire l'Église protestante » (pour la distinguer de l'Église catholique romaine) : cf. Ch. Quénet, *L'unité de l'Église*, dans *Tu es Petrus*. Paris, 1934, p. 878-879.

Par contre, l'usage d'appeler les communautés orthodoxes « Églises » est courant et constant depuis le début même de la rupture. Ainsi Grégoire VII, au lendemain même du schisme (cité par le P. Hofmann dans *Gregorianum*, 1939, p. 261) ; Urbain II assigne comme but à la première croisade « *liberatio Orientalium Ecclesiarum* » (P. Villey, *La Croisade*... Paris, 1942, p. 81). Le IVe concile de Latran, en 1215, parle de « l'Église des Grecs » (Mansi, t. 22, col. 989) ; Grégoire IX, écrivant au patriarche de Constantinople, emploie souvent les mots « Graecorum Ecclesia » et « Ecclesia latina » (voir Mansi, t. 23, col. 58 A, C, E ; 59 B et C) ; le vocabulaire de saint Thomas, qui est contemporain, est aussi tout à fait en ce sens. Enfin, le concile d'union de Florence emploie ordinairement le terme de « Ecclesia orientalis » au sens de « Ecclesia graeca » (cf. Hofmann, dans *Gregorianum*, 1939, p. 260). L'usage d'appeler les Églises orthodoxes « Églises » est demeuré, et il est plus que jamais celui du Saint-Siège. En effet, si Pie IX, par exemple, dans un bref du 30 avril 1872 accordant une indulgence à ceux qui assistent à la messe célébrée pour le retour de l'Église gréco-russe à

l'unité, emploie l'expression « societati Graecorum schismaticorum » (dans Jugie, *La prière pour l'unité chrétienne*, Paris, 1919, p. 264), Léon XIII, dans sa lettre apostolique *Praeclarae gratulationis* du 20 juin 1894, parle, pour les orthodoxes, de « Ecclesiae orientales » (éd. citée V, p. 86) ; par contre, pour les protestants, il dit « congregationes suas » (*ibid.*, p. 92). Dans le bref érigeant l'église Notre-Dame de France à Jérusalem (18 avril 1896), il parle des suffrages à donner « aux âmes des fidèles défunts des Églises d'Orient (il s'agit des orthodoxes) et d'Occident... » (dans Jugie, *op. cit.*, p. 309). Dans la lettre apostolique *Cum divini Pastoris* du 25 mai 1898 par laquelle il institue l'Archiconfrérie Notre-Dame de l'Assomption Léon XIII parle ainsi des orthodoxes : « Dissidentes Orientalium christianorum greges » (Éd. B. Presse, t. VI, p. 256 ; Jugie, *op. cit.*, p. 274). Dans un rescrit du 12 juin 1907, la S. Congrégation des indulgences s'exprime ainsi : « *Ad impetrandam optatam inter Ecclesiam catholicam et Ecclesias ab hac dissidentes unionem* » (dans Jugie, *op. cit.*, p. 249). — Pie XI, dans l'Allocution consistoriale du 18 déc. 1924 dit, en parlant manifestement des Églises orthodoxes « *de Orientis Ecclesiarum doctrinis institutisque...* » (*Acta Ap. Sedis*, 1924, p. 491). — Dans l'enyclique *Orientalis Ecclesiae decus* du 9 avril 1944 pour le centenaire de Saint Cyrille, Pie XII emploie fréquemment l'expression « Ecclesia Orientalis » (*Acta Ap. Sedis*, 1944, p. 129 s.). Dans l'encyclique *Orientales omnes Ecclesias* du 23 déc. 1945 en l'honneur de l'anniversaire de l'union de Brest, encyclique où il proteste contre l'entreprise d'arrachement des Ruthènes à l'union avec Rome, la suscription est déjà caractéristique ; les Églises orthodoxes sont certainement visées puisqu'on parle aussitôt de « earum discessum » (*Acta Ap. Sedis*, 1946, p. 33). Ailleurs, p. 59, on a évité le mot *Ecclesia* pour employer celui de *societas* ; mais la *Documentation catholique* qui traduit alors par Église ne se trompe pas de beaucoup puisque, un peu plus loin, p. 42 et 56, nous trouvons, dans le même contexte, les mots « cum dissidente Ecclesia conjunctio ». Dans de multiples endroits, cette importante encyclique emploie les expressions « Orientalis Ecclesia, Ecclesia Occidentalis (ou Latina) » : cf. pp. 35, 36, 45, 46, 47, 48. On caractérise ainsi l'union de Florence : « Graeca fuit Latinae Ecclesiae solemniter coagmentata » (p. 35). Force de la mémoire et de la tradition dans l'Église romaine !

Ainsi le fait est-il bien établi. Les documents romains officiels emploient le mot « Églises » pour les communautés

orthodoxes, alors qu'ils évitent généralement de le faire pour les communautés protestantes.

Certains verront là, une fois de plus, de l'orgueil. Nous ne nous attacherons pas ici à justifier cette manière de faire qui, au surplus, est conforme à la tradition la plus authentique [1]. Il nous faut pourtant tâcher d'en comprendre le sens et les raisons. Voici comment je les verrais.

Il y a un certain nombre d'éléments essentiels dont la présence fait qu'il y a Église, l'absence, qu'il n'y a pas Église, et la réalisation plus ou moins parfaite qu'il y a Église de façon plus ou moins achevée. Évidemment, quand on s'exprime ainsi, on se donne les apparences pénibles de parler de ces choses d'une façon quantitative, juridique et tout extérieure. Les choses sont pourtant telles. Comment Jésus a-t-il institué l'Église ? En un sens, elle n'était pas à fonder : le peuple de Dieu existait depuis Abraham en Israël ; ce que Jésus a fait, c'est de l'instituer selon une nouvelle et définitive Disposition (*Διαθήκη*, *Diathèkè*) grâce à laquelle tous les hommes, et non plus seulement une nation, pourraient avoir part à l'héritage véritable et définitif, au don du Saint-Esprit, et non plus seulement à ses figures. Or les éléments de cette nouvelle Disposition, constitutifs de l'Église et relatifs à la triple fonction du Christ — prophète, prêtre et roi — sont 1° la révélation et le dépôt de la foi évangélique, qui est essentiellement la foi trinitaire ; 2° l'institution des sacrements, d'abord ceux de baptême et d'eucharistie, mais aussi ceux que nous voyons exercer par les Apôtres et en particulier l'imposition des mains pour le ministère ; 3° l'institution du minis-

1. Aux yeux de H. BURN-MURDOCH, c'est par un véritable abus, qui n'a aucun appui dans le N. T., qu'on donne aujourd'hui le nom d'« Églises » à des sectes telles que les Baptistes, les Quakers, etc. Si l'on avait appliqué la façon actuelle de s'exprimer à l'époque apostolique, il eût fallu parler, dit-il, d'une Église docète, d'une Église nicolaïte, etc. (*Church, Continuity and Unity*. Cambridge, 1945, p. 10, 18, 38, 47, 157).

tère apostolique chargé et du dépôt de la foi et de la célébration des sacrements. — Tels sont les trois éléments essentiels qui, lorsqu'ils sont présents et actifs, constituent les hommes en vrai peuple de Dieu et en Église, font qu'il y a Église. On peut dire qu'*ils structurent* l'Église : la foi reçue du Christ et des Apôtres et *professée comme foi d'Église*, pas seulement comme opinion théologique ou comme « message » prophétique ; les sacrements reçus du Christ et des Apôtres tels qu'ils nous viennent d'eux par la tradition (transmission) de l'Église ; l'autorité apostolique également transmise selon la forme de la tradition et qui, à l'image de celle du Christ dont elle dérive, est prophétique (magistère) sacerdotale et royale (gouvernement du peuple de Dieu).

Si on nous a suivi jusqu'ici, on ne nous contestera pas les conséquences suivantes : 1º Il n'y a qu'une Église véritable ; en elle se trouve la plénitude des éléments structuraux transmis depuis le Christ et les Apôtres. Ce n'est pas ici le lieu de dire l'importance décisive du texte de *Matthieu*, XVI, 17-19, le seul où Jésus parle d'une façon pleinement explicite des conditions dans lesquelles il édifiera *son* Église. Nous ne discutons pas ici apologétiquement de la légitimité exclusive d'une Église parmi celles qui revendiquent la succession des Apôtres et du Seigneur ; nous constatons théologiquement qu'il ne peut exister qu'une Église, à la fois une et unique, parce qu'il ne peut y avoir qu'une plénitude des éléments institués par le Christ pour faire de l'humanité le peuple de Dieu et la constituer en la forme de son Église.

2º Cette Église une et unique pourrait être faite seulement d'individus : c'était le cas de la première communauté hiérosolymitaine. Mais, dès que l'Église une et unique s'étend, dès là que de nouvelles communautés reçoivent de la souche initiale de quoi devenir des Églises [1], l'Église

1. Je reprends ici les expressions de TERTULLIEN, *Praescr.*, 20, 5.

une et unique devient, comme disent les scolastiques, un corps homogène, c'est-à-dire formé de parties reproduisant la nature du tout : l'Église universelle est faite d'Églises locales qui sont toutes et chacune véritablement des Églises en ce qu'elles ont la structure essentielle d'une Église. Cette structure essentielle est liée à la succession apostolique dans l'épiscopat, par laquelle existe, en une portion de l'espace et du temps mais en continuité avec tout l'espace et tout le temps, le dépôt de la foi apostolique, des sacrements et des pouvoirs apostoliques. Le Nouveau Testament et la tradition parlent couramment des Églises d'Asie (I *Cor.*, XVI, 19), de l'Église qui se trouve à Corinthe (I et 2 *Cor.*) ; depuis Sohm et avec K. L. Schmidt, on voit dans ces expressions et autres semblables l'équivalent de la formule : l'Église de Dieu pour autant qu'elle se trouve à Corinthe, etc... Je ne suis pas sûr que cette interprétation, certes très intéressante, rende compte de tout ce qu'il y a dans la réalité de l'Église locale. En tout cas, l'Église, de soi une et unique, universelle, se réalise quant à l'essentiel dans des Églises locales instituées selon la loi de l'apostolicité, à savoir par communication depuis les Douze de ce qui a été disposé par le Seigneur pour assembler les hommes en un peuple de Dieu et en une Église qui fût son corps visible.

Il y a donc une structure d'Église que peut réaliser une communauté locale qui aura ainsi sa nature d'Église locale. Ses exigences, que nous venons de résumer très brièvement, se distribuent sur les trois points de la foi corporativement professée, des sacrements et du ministère lié à la succession apostolique. C'est certainement en fonction de ces exigences que l'Église catholique, dont nous avons cité un certain nombre de documents canoniques, officiels, donne ou s'abstient de donner le titre d'Église aux corps ou communautés qui ne sont pas en communion avec elle.

A vrai dire, cette communion universelle a, elle aussi,

ses exigences. La principale se situe dans le domaine même de l'apostolicité. Nous professons que le Seigneur a structuré son Église non pas seulement au plan des communautés locales, mais au plan de l'Église universelle, et qu'il l'a structurée en structurant l'apostolicité elle-même. Au terme d'une étude détaillée, que je publierai peut-être un jour, des bases bibliques de la primauté de Pierre, je conclus que Pierre a reçu une primauté dans l'ordre même de l'apostolat et de l'apostolicité, organisant ceux-ci du dedans autour d'un centre géographique ou historique. L'histoire a beaucoup fait pour la primauté romaine, plus que les apologistes catholiques ne le reconnaissent généralement, mais l'institution n'en vient pas de l'histoire ; elle n'est pas seulement un fait de la *vie* de l'Église, mais bien de sa *structure* apostolique. C'est pourquoi la structure des Églises locales a quelque chose d'imparfait, surtout dans l'ordre du magistère et dans celui des critères et des moyens de la communion universelle, quand cette Église locale n'est pas unie au principe apostolique pétrinien, au centre et au critère de l'unité vivant dans l'épiscopat romain. Prouver, expliquer cela comme il conviendrait demanderait des développements qu'on ne peut donner ici. Qu'il suffise pour notre propos de marquer qu'il peut y avoir des communautés chrétiennes vérifiant la qualité d'Église locale, mais d'une façon imparfaite faute de communion aux principes institués par le Seigneur pour structurer l'Église totale. Telle m'apparaît être la situation des Églises orthodoxes.

Il serait difficile de dire, sans se livrer à une étude considérable, à la fois doctrinale et documentaire, dans quelle mesure exactement l'intégrité du dépôt apostolique pourrait être blessée, surtout dans le domaine de la foi et des sacrements, sans que soit perdue la stricte qualité d'Église (locale). Il semble probable, puisque la foi trinitaire est la base de tout, que l'Église catholique n'attribue aux communautés orthodoxes le titre d'Églises qu'à la faveur de

l'interprétation officiellement donnée au concile de Florence sur la procession du Saint-Esprit. Qu'en est-il exactement des « Églises » monophysites et nestoriennes, si vraiment elles tiennent les hérésies attribuées à Eutychès et à Nestorius ? [1] Qu'en serait-il d'une « Église » qui méconnaîtrait l'un des sept sacrements traditionnels ? Il n'existe pas, sur de tels problèmes, même les travaux d'approche qui déblaieraient le terrain pour une étude utile. Une seule chose est sûre en toute hypothèse : une communauté qui manque de la succession apostolique, laquelle ne supporte pas de plus ou de moins, ne peut être qualifiée d'Église, même locale, au sens théologique et rigoureux du mot. Si ce nom lui est attribué, c'est en un sens descriptif, sociologique, celui pour lequel certains emploient le mot de confession et pour lequel nous verrons qu'il serait préférable d'employer le mot de « communion ».

J'avais entrepris, en novembre 1947, une étude assez considérable sur la notion d'Église dans la Réforme ; l'un des points névralgiques de cette étude portait sur la notion (et la réalité) de l'apostolicité ; l'une de ses conclusions était que cette notion représentait le point de clivage entre une ecclésiologie protestante et une ecclésiologie catholique [2]. Je pensais dès lors que ce point serait aussi l'un des « stumbling blocks » auquel se heurterait, théologiquement, le Mouvement œcuménique. J'espère reprendre un jour cette étude et la mener à terme. Je ne puis ici qu'en évoquer cette conclusion, qui illustre toutes les remarques précédentes.

1. Il serait intéressant d'étudier dans quelle mesure les documents officiels emploient le mot « Église » pour les communautés nestoriennes et monophysites. Le concile de Florence semble l'avoir évité et, après avoir parlé de « l'Église grecque », s'en être tenu à dire, par exemple, « Armenorum Jacobitarumque et Mesopotamiae populorum... » (Bulle d'union des Chaldéens et Maronites de Chypre) : Cf. G. HOFMANN, *Notae historicae de terminologia theologica concilii Florentini*, dans *Gregorianum*, 1939, p. 257-263 (cf. p. 260).

2. Cf. déjà *Chrétiens désunis*, 1937, p. 198 s.

J'ai une vive conscience de l'inadéquation de celles-ci au sujet qu'elles voulaient concerner. Je sais aussi qu'elles seront récusées par tout esprit formé dans la perspective protestante, parce que le désaccord porte précisément sur ce point que la Réforme, en vertu de sa nature la plus profonde, méconnaît l'apostolicité de ministère (non celle de doctrine) à laquelle, au contraire, pour nous, la notion même d'Église est liée.

* * *

Il vaut mieux éviter « confession » pour désigner les communautés ou corps chrétiens ; « Église » ne peut être employé, en son sens théologique rigoureux, que dans certaines conditions. Alors, comment s'exprimer ?

La langue des canonistes emploie le mot « religion », par lequel elle désigne aussi, en une autre acception, les Ordres religieux. C'est l'expression dont se sert le Code de Droit canonique en matière matrimoniale lorsqu'il parle de l'empêchement de mixte religion (can. 1061 et s.) ; on la trouve aussi dans quelques documents pontificaux [1] et, à coup sûr, chez les commentateurs du Code. Elle n'a plus cours en français que pour le cas des « mariages mixtes » mais, à l'époque classique, le mot « religion » a été couramment employé chez nous pour désigner la communauté calviniste. On disait : *la religion prétendue réformée*, ce qui s'imprimait dans les livres en abrégé, R. P. R. ; on disait même, tout simplement *la religion*, un peu comme certains auteurs en usage dans les Séminaires disaient *le sexe* pour désigner les femmes ; on disait de même *un religionnaire* pour désigner celui qui faisait profession de « la religion (prétendue réformée) ». Le mot de religion semble avoir été parfois en usage ailleurs qu'en France,

1. Par ex. PIE XI, encyclique *Divini illius magistri* du 31 déc. 1929 : « in aliis, mixtae religionis nationibus » (*Actes*, éd. B. Presse, t. IV, p. 133).

mais dans un sens moins particularisé [1]. Thabaraud, qu'il est encore si intéressant de lire et qui, réjouissons-nous-en, fera bientôt l'objet d'une étude, apprécie favorablement ce mot de *religion*, surtout en regard du mot de *culte* qu'on lui a substitué au XVIIIe siècle sous l'influence du philosophisme ; religion, dit-il, « suppose la croyance intérieure de dogmes divins et invariables », « culte n'exprime que la partie matérielle et extérieure » de la religion [2]. De fait, il serait intéressant d'étudier sous quelle influence (Dupuis ?) et par quelles étapes on en est venu à parler de *cultes*, jusqu'à instituer un « ministère des cultes » dont le nom, tout laïc et pénétré de philosophisme, était tout un programme.

Mais le même Thabaraud, dès le titre de son livre et par un usage fréquent tout au long de celui-ci, nous met sur la voie d'un autre vocable auquel vont décidément mes préférences, celui de « communion ». *Le Grand Vocabulaire français* définit ce mot, en l'acception qui nous intéresse, « union de plusieurs personnes dans la même foi » [3], et Littré, moins heureusement : « Croyance uniforme de plusieurs personnes, qui les unit sous un même chef, dans une même église ». Il n'y a là, au fond, qu'un usage particulier, *tourné à désigner une société ou communauté*, de la vieille expression de « communion ecclésiastique ». Celle-ci recouvre une notion et une réalité très riches, malheureusement fort peu étudiées [4], à laquelle je compte consacrer, si Dieu

1. Je relève, dans THABARAUD, *op. cit. infra*, ces deux usages : p. 128, « pouvoirs donnés en 1691 par l'empereur Léopold à l'évêque de Tina « pour traiter de la religion protestante » ; p. 217, citation d'un ouvrage du ministre Gaultier intitulé *Dialogues entre Photin et Irénée, sur le dessein de la réunion des religions*. Mayence, 1685.

2. M. THABARAUD. *Histoire critique des projets formés depuis trois cents ans pour la réunion des Communions chrétiennes*. 2e éd., Paris, 1824, p. 5.

3. T. VI, Paris, 1768, p. 327.

4. On citera avec d'autant plus de joie les excellentes pages de L. HERTLING, S. J., *Communio und Primat*, dans *Xenia Piana (Miscellanea Hist. Pontif.*, VII, 9). Rome, 1943, 48 pp. En dehors de ce travail moderne, il faudrait remonter aux écrits des grands apologistes catholiques du XVIIe siècle contre Jacques Ier et Jurieu : Du Perron, Nicole, Thomassin, Bossuet.

le permet, toute une série d'*Essais*. N'insistons pas sur la notion en général et contentons-nous ici d'examiner son emploi pour désigner les communautés ou corps chrétiens : ce pour quoi nous avons vu que le mot de confession était peu souhaitable, et celui d'Église théologiquement discutable.

Il semble bien que, d'abord, le mot « communion » ait désigné une action, une situation consistant à être membre d'un corps chrétien ayant telle ou telle foi. Tel me semble être, et de beaucoup, le sens habituel du mot dans les textes patristiques et médiévaux. Cependant, on trouve le mot pour désigner une société religieuse dans certains textes du Code Théodosien. Sans doute est-ce la controverse du XVIIe siècle qui renouvela l'emploi du mot en ce sens de société ou Église. Après tout, la Chrétienté n'avait pas connu d'autre société que l'Église, depuis les hérésies des IVe et Ve siècles ; nous avons vu que l'Orient orthodoxe était appelé « Église ». Le problème d'un vocabulaire et de catégories ne devait se poser qu'avec la Réforme protestante, et encore, une fois que celle-ci serait apparue comme établie et stabilisée en forme de communautés organisées. Dans la remarquable *Réplique à la Response du Sérénissime Roy de la Grande Bretagne* du cardinal Du Perron (Paris, 1620), communion signifie encore principalement participation à l'unité. Les corps religieux eux-mêmes avec lesquels on peut « communiquer » sont plutôt appelés *sociétés* [1]. Cependant ils sont aussi, bien que plus rarement, nommés *communions* [2]. Communion au sens de société plutôt que

1. Ainsi, pour nous en tenir à quelques exemples, 1re Observ., ch. I (p. 2), ch. 5 (p. 26) ; ch. 8 (p. 36) ; ch. 10 (p. 53). — Dans les textes de cette époque, encore tout proches du latin, société dit quelque chose de plus intime, de plus communautaire et, très précisément, de plus corporatif, que dans la langue actuelle. Il s'apparente au *Fellowship* anglais, le *Fellow* étant lui-même assez exactement le *socius* latin.

2. Dans les mêmes 60 premières pages, j'ai relevé : 1re Observ., ch. 4 (p. 17) et ch. 10 (p. 53).

d'acte ou situation d'union, gagnera avec le temps, à peu près au moment où « confession » passait du sens de profession de foi (acte ou document) à celui de communauté ou corps religieux. Arnauld [1], Nicole [2], Bossuet [3] l'emploient parfois mais encore peu en ce sens-là. Chez Jurieu, qui polémique avec ces trois théologiens, communion et société sont utilisés indifféremment et avec une fréquence presque égale, un peu moindre peut-être pour communion que pour société [4]. Notre mot est une pièce importante de son vocabulaire parce qu'il désigne une pièce importante de sa construction théologique, renouvelée de celle de Du Plessis-Mornay et de Jacques Ier et ancêtre de toute ecclésiologie de type *Branch-Theory* [5]. Pour ces auteurs, il y avait une Église universelle, à laquelle appartenaient tous les individus et les groupes professant les points fondamentaux du christianisme ; mais l'unité de l'Église n'exigeait pas, ne comprenait pas l'unité de communion ; cette Église universelle existait répandue en une pluralité de sociétés ou

1. Par ex. *Renversement de la morale*, 1672, p. 572 « et que la communion romaine... » (cité par G. THILS, *Les Notes...*, p. 186, n. 1).

2. Autant que je puisse voir, il emploie le mot surtout pour dire : l'Église est une communion unique et les hérétiques sont en dehors de sa communion. Il ne dirait guère, me semble-t-il : la communion catholique, la communion protestante, etc... Pour le catholicisme, il parlerait, évidemment d'Église ; pour les protestants, il préférait peut-être le mot de société.

3. Je n'ai pu évidemment que donner quelques coups de sonde. L'histoire du mot Communion serait à faire. Il me semble que Bossuet l'emploie surtout au sens d'acte ou état d'union avec une Église. Pour désigner les communautés protestantes, il dirait plutôt société. Par exemple, dans *Avertissement aux Protestants sur les lettres du ministre Jurieu*, 3e avert., là où Jurieu a dit *communions vivantes*, Bossuet écrit *sociétés vivantes*.

4. Cf. *Préjugés légitimes contre le papisme*, 1675 ; *Le vrai système de l'Église...* Dordrecht, 1686. — Jurieu ne voit pas la liaison entre l'essence intime de l'Église et sa réalité de société ou de communion, qu'il appelle « une espèce d'unité externe et accidentelle » (*Vrai syst.*, liv. I, ch. I, p. 12).

5. Voir un résumé de la controverse dans G. THILS, *Les Notes de l'Église...*, p. 167 et s.

de « communions » dont les unes, simplement, étaient plus pures, les autres moins.

En préconisant l'usage du mot « communion » pour désigner précisément les sociétés chrétiennes, je n'adhère, bien entendu, ni de près ni de loin, à la position de Jacques Ier et de Jurieu. Je trouve même que ce dernier, avec son incontestable talent, a quelque chose d'un peu amateur comme théologien et ne vaut pas un Du Perron, dont le talent littéraire est encore plus grand et qui mériterait un renom semblable à celui que saint Bellarmin a reçu en partage. Mais « communion » me semble être un mot intéressant parce que :

1° Il désigne exactement ce dont il s'agit en évitant ce qu'il y a d'insatisfaisant dans « communauté », « corps (religieux) », « société », et les inconvénients de « confession ». Il a sur ce dernier terme l'avantage d'inclure et même de suggérer tout l'ordre de la vie religieuse, du culte et de la prière, des services mutuels, des échanges, des apports réciproques, dans lesquels on considère de plus en plus que s'exprime vraiment, comme disait le Dr. Fabricius, l'avoir et même l'être religieux le plus profond d'un homme. Il correspondrait donc très exactement à ce passage qu'on a opéré, ces dernières années dans l'ordre de la connaissance les uns des autres, de la « Symbolique » à la « Konfessionskunde » : acquisition capitale du travail œcuménique, sur laquelle je compte revenir dans cette Revue.

2° Il englobe « Église » sans préjuger des questions que ce mot pose nécessairement, au moins au théologien catholique. Il peut s'appliquer aussi bien à l'Église catholique, aux Églises orthodoxes, qu'à l'anglicanisme (qui s'appelle lui-même officiellement, lorsqu'il se désigne dans toute son ampleur, « la Communion anglicane ») et aux diverses « Confessions » protestantes. Son emploi ne peut offenser personne ; c'est un terme religieux et même proprement chrétien. Si « confession », pour désigner les communautés

religieuses, est un terme de droit public, religion un terme canonique, Église un terme théologique dont l'acception rigoureuse est restreinte, Communion est un terme chrétien, dont tout à la fois l'ampleur et le contenu se prêtent à désigner toutes les « Églises » dont le Mouvement œcuménique cherche la réintégration en un seul corps.

Communion semble avoir été en faveur au début et au milieu du XIXe siècle [1] ; des ecclésiologues spécialement avertis l'ont employé de préférence, et très précisément dans le sens pour lequel on le préconise ici [2]. Enfin, il appartient depuis le début au vocabulaire du Mouvement œcuménique. La lettre officielle d'invitation à la première Conférence du Christianisme pratique (avril 1924) parle d'une « Universal Conference of Christian Communions »... « very great pleasure of inviting your Communion to be represented »... « in order that all Communions may be adequately and justly represented » [3] ; le sixième thème proposé à la conférence y est formulé ainsi : « Methods of Co-operative and Federative Efforts by the Christian Communions » [4]. Ce mot de communion est aussi employé

1. Outre Thabaraud, cf. par exemple : Baron DE STARCK, *Entretiens philosophiques sur la réunion des différentes communions chrétiennes*. Trad. française par l'abbé de Kentzinger, 2e éd., 1821. L'original allemand porte les mots « Églises chrétiennes ». — Le P. Lacordaire, écrivant à Guizot, parle de « communautés chrétiennes » (cf. *Vie* par FOISSET, t. II, p. 436), mais ailleurs il parle des « communions chrétiennes » (*Ibid.*, t. I, p. 98 ; t. II, p. 487). — Le P. BRANDRETH, dans sa *Unity and Reunion. A Bibliography*, nº 826, cite un opuscule paru à Paris en 1866 sous ce titre : *La Communion des Communions ou Alliance du Protestantisme avec le Catholicisme*.

2. Ainsi L. F. BRUGÈRE, *De Ecclesia Christi*, 2e éd., Paris, 1878, p. 312 et s., ouvrage vraiment honnête, et bien informé, qu'on a encore profit à lire ; G. THILS, *Les Notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*. Gembloux, 1937 ; voir pp. 5, 146, 154, 301, 307.

3. Cf. *The Stockholm Conference* 1925. *The official Report*... éd. by C. K. BELL, p. 17, 19 et 20.

4. *Ibid.*, p. 19. A la p. 627, dans le titre du compte rendu des travaux, on a remplacé *Communions* par *Churches* ; mais *Communions* revient dans le titre suivant, p. 645. Dans l'exposé de Mgr GERMANOS DE THYATIRE, *Churches* est plus fréquemment employé que *Communions*.

dans le Message à la Chrétienté voté par la conférence de Stockholm [1]. La même expression se trouve au début du mouvement Foi et Constitution. Le Comité nommé par la *General Convention* de l'Église protestante épiscopale d'Amérique tenue en octobre 1910 à la suite de la célèbre Conférence missionnaire d'Édimbourg, parlait de « all Christian Communions » [2]. Les conclusions officielles adoptées par la conférence de Lausanne parlent de *Christian Communions* [3] ; la « Déclaration d'union au service de Notre-Seigneur Jésus-Christ » de la conférence d'Édimbourg en 1937 parle également de « cent vingt deux communions chrétiennes » [4]. Arrêtons là cette enquête qui risquerait d'être à la fois infinie, fastidieuse et inutile ; à moins que, peut-être, un examen du vocabulaire employé depuis ne nous mette en présence d'un cas d'« évolution régressive » ?

Fr. Yves M.-J. CONGAR.

1. § 1 (Bell, p. 710). Il n'est d'ailleurs pas impossible que le pasteur W. Monod, dont une rédaction a été utilisée dans ce message, ait préféré ce mot pour ne pas introduire une nuance de confessionalisme, puisque, pour lui, nous l'avons vu, « chacune des communions chrétiennes reste libre de formuler dogmatiquement, d'après ses propres Symboles théologiques, les postulats surnaturels de la vie évangélique ».

2. Dans BELL, *Documents on Christian Unity*, I, p. 15 et 16.

3. Bell, II, p. 1.

4. *The Second World Conference on Faith and Order*... ed. by L. HODGSON, p. 275. La version française, p. 312, porte « confessions chrétiennes »...

Au moment de mettre sous presse nous arrive le texte intégral du décret du Saint-Office sur le mouvement œcuménique, décret impatiemment attendu depuis quelque temps. Il a provoqué déjà de sympathiques réactions dans les milieux œcuméniques, notamment de la part du Dr. Bell et du Dr. Visser t' Hooft. Nous le publierons intégralement avec un commentaire dans notre prochain fascicule.

Le sens du Culte et son Unité, dans l'Église d'Orient.

S'il nous arrive d'interroger des théologiens de l'Église orthodoxe, à quelque nation qu'ils appartiennent, sur la conception de leur Église concernant la liturgie et le culte, nous obtenons invariablement la même réponse, énoncée avec l'assurance du croyant : « La liturgie de la terre est une participation à la liturgie du ciel ». De plus, ils affirment tous que l'esprit de l'Orthodoxie réside précisément dans le culte ainsi conçu [1].

Le P. Boulgakov, comparant les diverses confessions chrétiennes, a écrit : « Le catholicisme est organisation avant et par-dessus tout : L'Église comme autorité et royaume, *civitas divina in terrenis* ; le protestantisme est « le service par la Parole »... L'Orthodoxie trouve avant tout son expression dans le culte, qui est dans une certaine mesure la vie en Dieu ; de lui sont extraits, en lui se con-

1. Les études les plus accessibles sont N. Arseniew, *L'Église d'Orient*, Coll. *Irénikon*, 1928, n. 3-4 ; S. Boulgakoff, *Le Ciel sur la Terre*, dans le Sonderheft « Die Ostkirche » de *Una Sancta*, III (1927) ; H. Alivisatos, *Der Kultus der Kirche*, dans *Ekklesia* de Siegmund-Schultze, X, 1939 ; P. Kiprian (Kern), *Evcharistija* (en russe), Paris, 1947 ; S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, ch. IX et X ; D. C. Lialine, *L'Action de l'Orthodoxie*, dans *Qu'est-ce que l'Orthodoxie ? Vues catholiques*, Bruxelles, 1944 ; N. Cabasilas, *Explication de la divine Liturgie* (Éd. Salaville, dans *Sources Chrétiennes*, 4), Paris, 1943 ; Gogol, *La divine Liturgie méditée*, Amay, 1934 ; V. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944. — En sens contraire, lire S. Tyszkiewicz, *Spiritualité russe pravoslave*, dans *Gregorianum*, 1934, p. 349 et sv. (Cfr la mise au point de D. Lialine dans *Irénikon*, 1939, p. 151 et sv.) ; récidive du même à propos de l'œcuménisme : *Jugements pravoslaves sur l'œcuménisme catholique*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, nov. 1949, p. 897 et sv.

centrent et se conservent à la fois l'étude, l'autorité, l'organisation »[1].

Il est remarquable que, si les mouvements de pensée contemporains rapprochent les protestants de la sacramentalité et les catholiques de la Bible, les uns et les autres se rapprochent communément de la liturgie. Et sur ce chapitre, l'Église d'Orient leur paraît d'une aide efficace : en elle, en effet, subsistent certains aspects fondamentaux de l'esprit liturgique de l'Église, qui y sont un rappel de vérités fort oubliées. Nous allons essayer de le montrer.

I. La Liturgie du ciel et de la terre.

« La liturgie céleste ». Qu'en savons-nous d'autre que les exclamations prophétiques d'Isaïe : « *Sanctus, Sanctus, Sanctus* » ; et les versets mystérieux qui nous en parlent dans la vision de saint Jean : « L'Agneau qui a été immolé est digne de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la bénédiction. Et toutes les créatures qui sont dans le ciel et sur la terre, sous la terre et dans la mer... je les entendis qui disaient : A Celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau, louange, honneur, gloire et puissance dans les siècles des siècles » ? (Apoc., 5, 12-13).

Entre la vision d'Isaïe dans le temple et celle de saint Jean, l'événement central du drame cosmique s'est déroulé, à savoir la Mort, la Résurrection et l'Ascension du Christ, qui, pénétrant dans les cieux, est assis à la droite du Père, où « il est éternellement vivant, intercédant pour nous » (Hébr., 7,25). Or, c'est cet événement qui justifie, nous allons le voir, « le Ciel sur la terre » comme lieu théologique de la liturgie. Il est énoncé dans toute son ampleur par saint

1. *Le Ciel sur la terre, l. c.*, p. 43. — Lorsque nous parlons dans cet article de la doctrine de l'Orient et des Orientaux, c'est de la théologie de l'Orthodoxie qu'il s'agit, laquelle, en son état actuel, est essentiellement tributaire des auteurs byzantins postérieurs à Justinien.

Paul, parlant aux Éphésiens de la puissance que le Père a déployée « en la personne du Christ, quand il l'a ressuscité des morts, et placé à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu et Domination, de tout nom qui puisse être prononcé non seulement dans ce monde, mais aussi dans le monde à venir » (Éph. I, 21).

Un texte magnifique de la liturgie de saint Marc reprend ce verset en l'illustrant par celui d'Isaïe de la manière suivante, qui nous fera comprendre le fondement théologique de l'union entre le ciel et la terre dans la louange. S'adressant au Christ, le prêtre prononce cette prière, qui précède de peu la consécration : « Tu te trouves au-dessus de toute Principauté et de toute Puissance, de toute Vertu et de toute Domination, et au-dessus de tout nom qui puisse être prononcé, non seulement en ce monde, mais aussi dans le monde à venir. Des milliers de milliers et des myriades de myriades de saints anges se tiennent devant Toi avec les armées des archanges. Devant Toi se tiennent les deux êtres les plus vénérables, les chérubins couverts d'yeux et les séraphins aux six ailes, qui, de deux se voilent la face, de deux se voilent les pieds et de deux volent. D'une bouche inlassable, dans une louange ininterrompue, ils s'interpellent criant la trois fois sainte hymne triomphale, acclamant ta grande gloire, chantant, criant, glorifiant, vociférant et disant : Saint, Saint, Saint est le Seigneur Dieu des armées, *le ciel* et *la terre* sont remplis de ta gloire. Puisque sans cesse tout Te glorifie, accepte, nous T'en prions, Seigneur Dieu, nos bénédictions à nous qui, de concert avec tous ceux qui Te sanctifient, chantons ta louange et disons (*le peuple*) : Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaoth, *le ciel* et *la terre* sont remplis de ta gloire »[1].

1. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896, p. 131 et sv.

E. Peterson, qui a fait jadis ressortir lumineusement la portée de ce texte, remarquait que, dans la liturgie chrétienne, le verset d'Isaïe « avait subi une modification très révélatrice » : Isaïe voit la gloire du Seigneur *dans le temple*. La liturgie chrétienne la voit *au ciel*[1]. « Au texte d'Isaïe, ajoutait-il, sont venues se joindre des paroles tirées de saint Paul, qui se rapportent à l'Ascension du Christ et à sa session à la droite du Père. Du coup, nous comprenons mieux pourquoi ici la perspective n'est plus celle du prophète. Dans la liturgie, en effet, la vision d'Isaïe a pris des dimensions cosmiques parce que dans l'entre-temps le Christ est monté aux cieux. L'Ascension du Christ, sa session à la droite du Père, expriment l'immensité de la distance qui nous sépare de Dieu. Cet abîme entre Dieu et nous est tel qu'après avoir franchi la sphère des anges, qui peuvent être nommés, il nous fait dépasser la sphère de toute dénomination possible »[2]. La vision du prophète s'arrêtait jadis aux limites du temple. Il n'y a plus pour nous de limite. Ce n'est plus désormais « toute la terre » que nous voyons remplie de la gloire du Seigneur. En remontant aux cieux par sa glorieuse Ascension, le Christ a renversé la muraille qui nous en séparait depuis le péché ; il y a fait une brèche par où les fidèles d'ici-bas baignent dans la lumière venue d'en haut, en sorte qu'ils peuvent désormais chanter : « *Le ciel* et *la terre* sont remplis de ta gloire ».

Qui plus est, vainqueur de la mort, le Christ est remonté au ciel nous emportant avec lui, et c'est avec les anges, les archanges, les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, les Vertus, les Chérubins et les Séraphins, devant le trône de l'Agneau, *qui penetravit coelos*, dans un hymne qui remplit le ciel et la terre, que nous pouvons aujourd'hui chanter : *Sanctus, Sanctus, Sanctus*.

1. *La Liturgie du Ciel et de la Terre*, dans *Irénikon*, 1937, p. 147 (Trad. du chap. II de *Das Buch von den Engeln*, Leipzig, 1935).

2. *Ibid.*, p. 149.

Cette interpénétration du ciel et de la terre, si majestueusement exprimée dans la liturgie de saint Marc, nous la retrouvons énoncée d'une manière très puissante aussi dans la liturgie grecque de saint Basile, et en général dans toutes les anaphores eucharistiques. On ne peut pas dire que ce soit une richesse particulière à l'Orient. Mais ce qui est indubitable, c'est que la force des idées qui s'y trouvent s'est conservée avec toute sa frappe dans la liturgie grecque, et en a marqué profondément le génie. Aussi bien, peut-on dire avec raison que c'est là le principal et le premier caractère de la liturgie orientale.

II. Dans le ciel, ou sur la terre ?

Peut-être se demandera-t-on s'il ne serait pas plus juste de parler de « la terre transportée au ciel » que du « ciel sur la terre ». Car en définitive si nous devons appliquer rigoureusement le texte de saint Paul (Éph. 2, 6), le Christ, qui nous a ressuscité, *avec lui*, nous a fait asseoir également *avec lui* à la droite de son Père (*συνεκάθισεν*). Allant plus loin, nous dirons même que, pour un Occidental, l'idée de notre ascension avec le Christ, spéculativement considérée, semblera assez naturelle ; nous admettrons volontiers que notre liturgie se passe dans les cieux [1]. Mais de fait, cependant, nous la considérerons beaucoup plus comme un phénomène appartenant à l'Église militante, quoique en relation indubitable avec la cour céleste. Les Orientaux modernes, et spécialement les Russes, tiennent beaucoup à la conception inverse. « Le ciel sur la terre » signifie davantage pour eux une transfiguration des choses de la terre qui s'opère déjà dans la liturgie, et dont ils aiment à souligner le caractère mystique. Ce caractère tend même à devenir un état perma-

1. Cfr par ex. parmi les plus attentifs à cette question : O. Casel, *Le Mystère du Culte dans le Christianisme*, Paris, 1946, p. 128 et sv.

nent dans la vie des saints. C'est au point que l'ascète, le moine, devenu « pneumatique » et transfiguré, ira même jusqu'à abandonner toute prière liturgique pour se concentrer sur la « prière de Jésus » ou invocation du nom [1]. Il sera dans un état mystique « supra-liturgique », baignant déjà dans la Lumière incréée. Le « saint » parvenu à cet état — et c'est là ce qui justifie l'importance de l'ascèse et du monachisme chez les Orientaux — est comme le résumé de toute l'Église ; c'est vers lui que tout est tendu en elle ; il est celui qui, entièrement purifié et comme transformé lui-même en une « liturgie » vivante, pourra chanter sans discordance le Trisagion avec les anges. En lui réside par excellence la « sainteté » de l'Église, qui ne se conçoit pas sans lui.

Cette idée de la transfiguration du monde est en soi toute traditionnelle. Non seulement elle est fondée sur les Écritures et fait partie de l'eschatologie, mais elle a acquis, tout au moins dans la théologie sacramentaire de toutes les Églises, une place de choix. Aussi bien chez nous que chez les Orientaux, les divins mystères et la grâce sont réellement contenus sous les éléments visibles des sacrements. Toutefois ils y demeurent entièrement cachés, et la foi seule peut les y atteindre. Il faut en dire autant, semble-t-il, de toute transfiguration intérieure opérée par la grâce, soit sacramentelle, soit non-sacramentelle. La sainteté de chaque membre de l'Église, par exemple, existe réellement en lui, mais elle est invisible, en dehors des manifestations vertueuses impondérables. Que Dieu puisse quelquefois gratifier ses fidèles serviteurs d'aperceptions miraculeuses, cela est indéniable. Beaucoup de mystiques ont eu cette faveur. Mais c'est dans et de la « foi » et non de ces gratuités que vit essentiellement l'Église.

1. Cfr UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT, *La Prière de Jésus*, dans *Irénikon*, 1947, n° 3, p. 249 et sv.

Faut-il concevoir la manifestation de cette lumière intérieure comme inhérente à la vraie vie liturgique de l'Église orientale ? Certains le pensent. « La théologie de la Lumière, écrit V. Lossky, est inhérente à la spiritualité orthodoxe. Tous les textes liturgiques en sont imprégnés... Il nous paraît évident qu'en dehors de cette théologie de la Lumière... toute la richesse spirituelle apparaîtra aux yeux d'un spectateur étranger comme privée de vie »[1].

Il est vrai que la transfiguration du monde et la possibilité de sa vision a toujours exercé un attrait spécial sur les Orientaux. Saint Siméon le Nouveau Théologien († 1022) refusait même le nom de chrétien à celui qui n'a pas eu dès cette vie l'expérience de la Lumière divine[2]. Mais il y a tout un côté subjectif et presque matériel de cette conception qu'il ne faut pas confondre avec le mystère de notre union avec la cour céleste. L'« expérience liturgique » comme telle, mal comprise, est considérée comme un danger par certains théologiens de l'Église orthodoxe elle-même ; ils y voient une fausse mystique du « ciel sur la terre ». « Le plus grand danger, écrit le P. Florovskij, est de dissoudre le service divin en des rythmes d'expérience artistique... La sévérité artistique de l'office canonial, les chants, l'abondance des lampes, la fumée de l'encens, les saintes icones, tout ceci possède incontestablement de la beauté et présente une valeur religieuse. C'est déjà un commencement de la transfiguration du monde »[3].

Cette nostalgie de la lumière céleste a suscité dans la piété de l'Orient un besoin psychologique de « voir », de « goûter » dès cette terre quelque chose des splendeurs

1. *La Théologie de la Lumière chez le Bienheureux Grégoire de Thessalonique*, dans *Dieu Vivant*, nº 1, p. 117-118.

2. Cfr Lossky, *Ibid.*, p. 117.

3. *Le Chrétien dans l'Église* (en russe), dans *Věstnik*, 1933, nº 4, p. 23. — Cfr l'article de D. C. Lialine, *Rite, Spiritualité et Union*, dans *Irénikon*, 1935, p. 155.

increées, et où pourrait-on le faire mieux que durant les saints offices ?

Il nous paraît cependant que la manière de voir des Orientaux modernes concernant la lumière céleste représente une théologie tardive, issue du palamisme, et dont on ne trouverait que quelques prodromes indécis dans l'antiquité chez les Pères ascétiques[1]. Le vrai et authentique « ciel sur la terre », celui qui répond aux grandes visions pauliniennes et dont les pneumatisations ne sont tout de même que de lointains effets, c'est celui que nous avons exposé plus haut à propos de la liturgie de saint Marc, et dont le *Sursum Corda* de la messe est le rappel quotidien : l'élévation, le « transfert » par le Christ de l'humanité, d'une manière mystique, jusqu'aux parvis de l'éternel sanctuaire, d'où s'échappent en abondance les rayons de la lumière divine. Car au moment du saint sacrifice, les fidèles sont mystiquement transportés là-haut, et font, durant le temps de leur participation aux saints mystères, un apprentissage de vie céleste. Ici encore, c'est la foi seule qui peut nous en convaincre. Aussi bien pour la vision que pour l'audition, l'imagination et la sensibilité, il n'y a que de lointaines représentations parfois bien déficientes. La foi seule nous introduit dans ce monde transcendant, et nous

1. Par ex. S. Jean Climaque, cfr art. cit. *La Prière de Jésus*, dans *Irénikon*, 1947, n° 3, p. 262. — Sur les plus récents cas de pneumatisation dans l'Église d'Orient, voir V. Losskij, art. cit., p. 115 (Séraphim de Sarov), et HIÉR. LEV, *Un moine russe : Séraphim de Sarov* (1759-1833) dans *Revue liturgique et monastique*, Pentecôte 1926, p. 262 et s., et du même, *Fragments spirituels de Séraphim de Sarov*, Ibid., Noël 1926, spécialement p. 82 : *La Lumière du Christ*. — Sur un mystique russe plus récent, Jean de Cronstadt, cfr D. LIALINE, *art. cit.*, p. 159, et Mgr BENJAMIN, *Le Ciel sur la terre* (en russe) New-York, 1932, p. 11. — Très répandue et trés influente dans l'Orthodoxie, la théologie palamite pourrait se comparer, *mutatis mutandis*, au rayonnement de la scolastique dans la pensée occidentale. Peut-être même faudrait-il considérer scolastique et palamisme comme les différenciations qui ont marqué le plus le durcissement des deux mentalités respectives depuis le schisme.

y établit avec sécurité. Ce qui pourrait ressembler à une « vision lumineuse » pourrait même facilement nous conduire, nous, occidentaux du moins, à une mystique incertaine, qui nous ébranlerait plutôt qu'elle nous mettrait en confiance [1].

III. « Visibilia » et « Invisibilia ».

L'idée du « ciel sur la terre » que les théologiens orientaux ont si richement mise en valeur pour expliquer la liturgie, n'est chez eux que l'application d'une disposition d'esprit plus générale que partageait toute l'antiquité chrétienne : les choses d'ici-bas considérées comme des ombres, des représentations imparfaites de réalités supérieures. Cette manière de voir, nous l'avons pour ainsi dire perdue depuis le moyen âge, et c'est peut-être là la raison profonde de toutes les différences qui nous séparent des orientaux. C'est également pour ce motif, semble-t-il, que nous nous

1. Les Russes emploient souvent des expressions qui signifient que nous sommes dans la liturgie « transportés dans la vie du siècle à venir » (S. Boulgakov, *L'Orthodoxie*, p.188), ce par quoi ils montrent bien qu'ils se réfèrent inconsciemment à la conception traditionnelle. (Sur ce « transport », cfr D. A. Stolz, *Théologie de la mystique*, 2, Chevetogne, 1947, p. 71). — A d'autres moments, les mêmes théologiens insistent davantage sur la *Pentecôte continuée* dans l'Église, et sur les charismes transfigurant le monde présent, charismes invisibles aux imparfaits, visibles aux saints. Mais l'Esprit de la Pentecôte a été envoyé sur terre par le Christ remonté au ciel. Il y a une opposition nécessaire entre les deux événements : *si enim non abiero, Paraclitus non veniet*, (Jo., 16, 7) ; et cette terre, nous désirons la quitter pour être avec le Christ : le *cupio dissolvi et esse cum Christo* de saint Paul (Philip. 1, 23). — Noter aussi à ce propos ce lieu commun de la religiosité russe, qui oppose volontiers aux cathédrales gothiques de l'Occident, dont les flèches et les ogives partent de la terre pour s'élancer vers le ciel, les coupoles byzantines, par lesquelles la grâce et le ciel tout entier descendent au milieu des fidèles. — Sur la Pentecôte continuée (Cfr D. A. Vonier, *L'Esprit de l'Épouse*, Paris, 1947, p. 45) il y aurait des notions complémentaires à produire, qui illustreraient sans doute la pensée des Orthodoxes. Mais il y a là matière à une étude spéciale.

tournons instinctivement vers eux pour mieux comprendre notre liturgie, permanence inaltérée de l'esprit des Pères dans le catholicisme moderne.

Cette unité entre les deux mondes qu'ils ont mieux conservée que nous et qui chez eux nous attire, comporte en son sommet la louange, « expression » de la sainteté divine, « voix » de la Trinité tout entière. De cette « voix », certains théologiens catholiques ont fort bien parlé. « La Parole éternelle, a écrit dom Marmion, le Verbe est, rien qu'en étant ce qu'il est, comme un cantique divin, cantique vivant qui chante la louange du Père en exprimant la plénitude des perfections. C'est là l'hymne infini qui retentit sans cesse *in sinu Patris* »[1]. Et le même auteur, complétant sa pensée, a écrit encore : « Le cantique infini qui se chante de toute éternité, a commencé d'être chanté sur la terre quand le Verbe s'est incarné. Par l'Incarnation, l'humanité est comme entraînée par le Verbe dans cette œuvre de glorification ; le cantique qui se chante dans le sanctuaire de la divinité, le Verbe incarné le prolonge dans son humanité »[2]. On ne saurait mieux dire, et la louange créée n'est que l'écho de cette louange. C'est à la Trinité elle-même que s'abouche la nôtre. Le tout est de bien expliquer de quelle manière nous y avons part.

* * *

C'est à partir du pseudo-Denys que s'est développée en Orient toute la « théurgie » de la louange céleste et de son écho sur la terre. Le théologien qui a exercé le plus d'influence en ce domaine est son commentateur byzantin Maxime-le-Confesseur († 662) qui a intensifié davantage encore la parfaite correspondance entre les choses visibles et les choses invisibles. Dans son œuvre, en

1. *Le Christ Vie de l'âme*, Maredsous, 1914, p. 328.
2. *Ibid.*, p. 390.

effet, « l'Église terrestre, mue par les hiérarchies descendantes, se manifeste comme l'image ou l'icone de l'Église céleste officiant sans voiles »[1].

Ce qu'il faut retenir avant tout de la philosophie pseudo-dionysienne pour la question qui nous occupe, c'est la tendance toute plotinienne à hiérarchiser les créatures en plans symboliques différents les uns des autres, et qui se soutiennent jusqu'à l'unité suprême de Dieu. La hiérarchie céleste — le Verbe et les anges — est donc au sommet de la « théurgie », laquelle descend par degrés jusqu'aux hiérarchies ecclésiastiques — l'Église de la terre —, qu'elle entraîne à sa suite dans le même mouvement. Cette unité symbolique quasi-concertante de toute la création est réalisée par la similitude des perfections créées qui s'échelonnent en reflétant de plus en plus la perfection divine. Au sommet, le Verbe incarné « Jésus la lumière du Père, l'essentielle, la véritable qui illumine tout homme venant en ce monde, lui par qui nous avons obtenu accès auprès du Père archilumière »[2]. L'obsession de l'unité hiérarchique qui circule à travers toute la philosophie plotinienne est au centre de l'œuvre du pseudo-Denys, et elle a influé sur toute la conception orientale de la louange. Il ne peut y avoir qu'un seul vrai culte, le transcendant, dont celui de la terre ne sera

1. Mme Lot-Borodine, *Introduction à la Mystagogie de saint Maxime*, dans *Irénikon*, 1936, p. 467.

2. Pseudo-Denys, *De eccles. Hierarch.*, I, 2. P. G., 3, 121. — Un texte de saint Jean Chrysostome, cité par Gogol sans références (*l. c.*, p. 43), exprimait déjà avec force la même idée : « Tu peux t'élever à la hauteur des Séraphins, si seulement tu le veux ; il suffit de te rappeler et te ressouvenir de tout ce que tu as vu de beau sur la terre, de tout ce dont tu as été ravi. Conçois alors que cette beauté n'était si grande que parce qu'elle reflétait imparfaitement la sublime beauté d'en-haut et ne faisait paraître que fugitivement la frange d'un seul vêtement de Dieu ; alors ton âme s'élèvera d'elle-même, vers la source et le séjour de l'éternelle beauté, et elle chantera l'hymne triomphal en se prosternant avec les séraphins devant le trône éternel du Très-Haut ».

qu'une image imparfaite et n'aura d'autre rôle que de nous faire entrer dans le rayonnement de l'archétype, et de nous élever vers lui [1].

De plus, ce culte sera le point culminant des relations entre Dieu et les créatures spirituelles, le « tabernacle de Dieu avec les hommes » (Apoc. 21, 3) ; tout découlera de la sainteté de Dieu, et de la louange. On comprend dès lors l'allusion du P. Boulgakov dans le texte cité au début de cet article : « En lui (le culte), se concentrent et se conservent à la fois l'étude, l'autorité et l'organisation » et pourquoi il en fait le cœur de toute son Église [2].

* * *

Cette unité foncière, le moyen âge latin l'a connue aussi. Les auteurs spirituels et les théologiens, allégoristes, mystiques, summistes, n'ont-ils pas cherché toujours et avant tout à la découvrir, et à la faire vivre dans leur doctrine, et les artistes à l'incruster dans leurs œuvres ? Si la scolastique a introduit un principe nouveau dans la pensée chrétienne en insérant les données révélées dans les catégories d'Aristote, on sait combien ses grands docteurs du XIIIe siècle ont encore cherché à démontrer l'unité foncière de la raison et de la foi. Peut-être cette unité était-elle déjà moins « hiérarchique » que celle qui était demeurée jusqu'alors, issue du platonisme ; elle a cependant été maintenue comme élément fondamental de la vision du monde.

1. De la religion, cette idée s'infiltrera dans la politique, et les théologiens byzantins, à partir de Justinien surtout, feront la même application à l'Empire. De même qu'il n'y a qu'un seul Dieu, un seul Christ et une seule Église, ainsi il ne peut y avoir qu'un seul monarque dans l'empire chrétien : le Basileus. Cfr A. Lapôtre, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*, Paris, 1895, pp. 41, 71, 83.

2. Sur la tendance des orthodoxes à faire découler de la liturgie tout principe de vie religieuse et sociale, cfr D. C. Lialine, *L'Action orthodoxe*. Cfr supra *l. c.*

C'est merveille de considérer chez saint Thomas, par exemple, cette vue optimiste des choses, cette conscience joyeuse et inaltérable de ce que, comme l'a dit jadis le P. Rousselot, « tout se tient quelque part » [1]. Mais à force de se replier sur elle-même, et en se détachant de plus en plus des objets et de leur transcendance, l'intelligence en est arrivée dans les siècles postérieurs à changer d'attitude. Au lieu de l'ancienne confiance dans l'unité du réel professée par tous les médiévaux, elle s'est laissée aller à un scepticisme croissant. Dès lors, il fallut de moins en moins que « tout se tienne quelque part », et tout ce qui eut tendance à ramener à l'unité les données du réel, même quelquefois celles de la Révélation, ne fut plus considéré que comme un mirage de l'esprit ; la foi et la raison commencèrent à vivre côte à côte. Il est vrai que l'existentialisme, dont une des grandes visions est qu'« il y a quelque chose qui cloche » dans l'ensemble, rendra peut-être à la pensée ce sens d'une « unité brisée » par le péché. Pour que « tout se tienne quelque part », il faudra alors entreprendre la restauration de cette unité.

Quoi qu'il en soit, un des plus grands reproches de la philosophie russe à l'égard de l'Occident, est précisément d'avoir séparé les sources de notre connaissance, raison et foi, et d'avoir rendu possible, au sein du christianisme, un divorce entre ces deux éléments [2]. Ceux qui se font un point d'honneur de les maintenir unis, nous accusent d'avoir introduit ainsi un principe de dislocation de toutes les valeurs religieuses. L'unité foncière de la pensée chrétienne étant brisée, une foule d'autres brisures devaient s'ensuivre :

1. *L'Esprit de saint Thomas*, dans *Les Études*, 1911, t. 3, p. 614.

2. D'après H. A. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass. 1948), la philosophie occidentale serait restée substantiellement « religieuse » jusqu'à Spinoza, qui aurait consommé le divorce entre la science et la foi, et serait un des principaux responsables de la dislocation de notre pensée (Cfr notamment t. I, p. 163 et t. II. pp. 457 et sv.)

Établissement d'une théologie à cadre tout rationnel dans lequel on ferait entrer de gré ou de force les notions révélées, cadre qui viendrait se juxtaposer à la théologie ancienne harmonisée avec la piété, la pensée, le culte de l'Église ; introduction de dévotions à compartiments ; renforcement exagéré du magistère humain de l'Église dans les lois et la censure des idées, nécessité par le relâchement de la cohésion primitive, etc.

La liturgie, dès lors, n'est plus apparue pour l'occidental que comme un moyen, entre mille, pour honorer Dieu et s'élever vers lui. Chez les orientaux, au contraire, cette dissociation ne s'est pas produite. Aussi bien, lorsque nous voulons nous instruire sur la liturgie vécue, nous tournons-nous instinctivement vers eux, espérant retirer de leur contact édification et lumière, grâce à l'unité foncière qu'ils ont conservée aux valeurs religieuses.

* * *

Les théologiens du XIXe siècle, en réaction contre le rationalisme révolutionnaire, le moins noble assurément de tous les sous-produits de l'abandon de l'idée chrétienne, avaient eu l'intuition de ces riches éléments harmonieusement unifiés dans la pensée primitive de l'Église et ils s'étaient tournés vers la patristique. J. A. Moehler disait que l'étude des Pères avait été pour lui « l'occasion de la découverte d'un christianisme vivant, frais et plein ... le christianisme complet, plein de vie et de fraîcheur » [1]. Ailleurs encore — vision toute patristique : « Jésus-Christ a comme rendu visible le monde suprême supérieur : l'Église en est l'image et la figure, car ce qu'il a voulu

1. *Le Principe mystique de l'Unité* (*Theolog. Quartalschrift*, 1825, p. 459) cité par P. Chaillet dans *L'Église est Une, Hommage à Moehler*, Paris, 1939, p. 219 ; et Gams, *Introd. à l'Histoire de l'Église de Moehler* (Éd. franc., p. XVI).

représenter a passé à l'état de fait en elle et par elle »[1]. Newman s'enthousiasmait à la même découverte au contact de la littérature de l'ancienne Église : « Je compris que le monde extérieur n'était que la manifestation des réalités plus grandes que lui. La nature était une parabole. L'Écriture une allégorie... La sainte Église, par ses Sacrements et par ses fonctions sacrées restera après tout même jusqu'à la fin du monde, un pur symbole des faits célestes qui remplissent l'éternité » [2].

C'est par ces intuitions grandioses des penseurs du siècle dernier, comme Moehler, Pusey, Newman et d'autres, que les chrétiens occidentaux se sont peu à peu rapprochés de la Liturgie. Aujourd'hui, que l'Orient est plus près de nous en raison des migrations et des mouvements de peuples, les liturgistes interrogent volontiers la théologie de ces Églises pour enrichir les trésors qu'ils sont en train de se refaire.

D. O. ROUSSEAU.

1. *La Symbolique*, t. II (trad. Lachat, 1836), p. 20.
2. *Apologia pro Vita sua* (Éd. Nédoncelle, Paris, 1939), p. 56-57.

Dans nos prochains fascicules : D. C. LIALINE, *Le Dialogue théologique d'Amsterdam.* — Ch. MOELLER, *Bible et Œcuménisme.* — J. HAMER, O. P., *Le Baptême et la Foi, à propos d'une controverse récente.* — F. D. THORN, O. P., *L'Église catholique et le Protestantisme scandinave.* — PASTEUR M. THURIAN, *L'Anthropologie réformée.* — D. O. ROUSSEAU, *Centralisation byzantine et Centralisation romaine*, etc.

Lettre anglaise.

Parmi les nombreuses matières dont il faut parler dans cette lettre, une première place doit être réservée à la Mission de Londres, tenue en mai 1949, sous la présidence de l'évêque (anglican) de Londres, le Dr. Wand. Deux années de sérieuse et soigneuse préparation l'avaient précédée, préparation qui consista en beaucoup de prières et dans l'étude des méthodes de prédication et de direction ascétique avec leurs adaptations variées au clergé et aux laïcs. La Mission proprement dite commença le samedi 14 mai à la cathédrale Saint-Paul et se poursuivit durant une première semaine dans les principales églises paroissiales, et durant une autre dans les grandes églises que sont la cathédrale Saint-Paul et l'abbaye de Westminster. Les grandes processions à travers les rues éveillèrent vivement l'attention du public et beaucoup de monde s'assembla dans les églises. Le but principal de la Mission était de toucher ceux qui ne vont pas à l'église et un si grand effort vers l'unité devait raffermir en même temps les croyants et ranimer les tièdes. Et les résultats ? Ils ne peuvent être mesurés, mais à tout le moins, la vie religieuse du diocèse a-t-elle été fortifiée et une entaille a-t-elle été faite dans la cuirasse d'indifférence de l'homme de la rue à l'égard de l'Évangile chrétien. Une excellente brochure intitulée « Voyez » dans le genre de « *Fêtes et saisons* » (et s'inspirant de celle-ci) fut éditée à l'occasion de la Mission.

« Foi et Constitution » a Chichester.

La série finale des réunions « Foi et Constitution » du Concile œcuménique des Églises s'est tenue à Chichester du 16 au 20 juillet. Son principal objet fut la réception et la

discussion des rapports émanant des trois commissions théologiques sur « l'Église », « le Culte » et « l'Intercommunion ».

Ce dernier rapport exprima le mécontentement ressenti (et vigoureusement manifesté dans certains cercles protestants) de ce que l'an dernier à Amsterdam il n'y eut aucun service de Communion au cours duquel tous reçussent le Sacrement, les orthodoxes et anglicans s'étant abstenus d'y prendre part. Un chef protestant déclara que cette abstention était la chose qui, plus que toute autre, lui avait fait comprendre l'actualité de la division entre chrétiens. Certains jeunes membres en furent profondément attristés et craignirent que leurs aînés ne se soient habitués à la séparation à la table du Seigneur au point de ne plus s'en scandaliser. Mais le fait demeure que la participation des anglicans et orthodoxes au Mouvement œcuménique rend impossible un service de Communion en commun.

Que faire alors ? Une première suggestion fut que les différentes Églises célébrassent leur service à part mais simultanément. Mais ceci aurait simplement pour effet de souligner le fait de la division entre dénominations. Suivant une seconde, la pratique actuelle devrait être maintenue (les diverses Églises célébrant leur service à des heures différentes et les membres participant à la conférence ayant la faculté de suivre les services des autres Églises sans y communier, mais en s'unissant ainsi dans une prière et une offrande communes). Un protestant français exprima la merveilleuse expérience qu'il avait faite en assistant à une liturgie orthodoxe ; mais d'autres furent offusqués à cette idée parce que, à leurs yeux, une assistance à l'Eucharistie sans communion serait « dépourvue de sens » et « destructive de la vraie substance du sacrement ».

La troisième proposition fut que pour des rencontres comme celle d'Amsterdam il n'y eût pas de service de communion du tout, mais qu'il y eût à sa place un « jeûne sacramentel », une réunion pénitentielle exprimant le regret

pour les divisions de la chrétienté et comportant des prières pour l'union. La commission de l'Intercommunion répondit à cela d'abord que cela serait quelque chose de très différent pour ceux qui sont coutumiers de la Messe quotidienne et pour ceux qui ne communient qu'une fois par mois ou moins souvent encore. En outre cela impliquerait non seulement la privation pour le peuple du don sacré du Seigneur dans la Communion mais empêcherait également l'Église de rendre son culte d'oblation à Dieu.

Il apparut alors que seule la seconde proposition était valable. Une divergence de point de vue, qui se manifesta très clairement au cours de la discussion, surgit ici entre, d'une part, ceux qui considèrent l'Eucharistie comme existant seulement pour que tous puissent recevoir le don gracieux du Seigneur — qui disent que « la table du Seigneur est la sienne et non la nôtre », et qui tiennent pour évident que tous ceux qui l'aiment devraient s'unir pour le recevoir là —, et de l'autre, ceux qui considèrent l'action eucharistique, de l'offrande, de la consécration et de la communion, comme étant avant tout une action dirigée vers Dieu, action par laquelle l'Église offre le sacrifice eucharistique, qui proclame les mystères de l'Incarnation, de la mort, de la Résurrection et de l'Ascension du Seigneur, ainsi que le mystère de l'existence de l'Église, le Corps du Christ et l'Épouse du Christ, à la fois adorateur céleste *et* société visible sur terre. A ce dernier point de vue, un orateur orthodoxe fit remarquer qu'une intercommunion générale serait, *rebus hic stantibus*, une irréalité et un mensonge.

Un projet de rapport écrit fut présenté à la commission sur le culte ; le président de cette dernière, Dr. van der Leeuw de l'Église réformée néerlandaise, en est jusqu'à présent le seul responsable. Un orateur orthodoxe le qualifia d'« un événement dans l'histoire du Mouvement œcuménique ». Il implique la pleine reconnaissance de ce que les formes du culte de n'importe quelle Église sont tributaires de

ses traditions ; en effet, les livres de la Bible eux-mêmes sont le produit de la tradition de l'Israël de Dieu ; mais pour les contemporains surgit le problème de distinguer entre les traditions existant dans le christianisme et de les apprécier.

Le culte de l'Église est communautaire. Dans l'adoration l'on se trouve en face de la réelle présence de Dieu ; et comme il fut le Fils de Dieu fait homme, ainsi l'adoration commence-t-elle au niveau du corps et des éléments matériels parce que la rédemption de Dieu ne concerne pas seulement l'âme immortelle de l'homme, mais sa vie tout entière.

Conférence Anglo-suédoise.

Fin août a eu lieu une conférence anglo-suédoise intéressante à plus d'un point de vue. Une vingtaine de Suédois, appartenant tous au mouvement liturgique, mouvement de la « haute Église » suédoise, — en majorité des prêtres et quelques étudiants et dames — rencontrèrent pendant une huitaine de jours un groupe similaire d'anglo-catholiques. La conférence fut organisée par les sœurs de l'Ordre du Saint-Paraclet, dans l'école de son couvent de Whitby, Yorkshire ; cette société de religieuses se dévoue à l'enseignement en Angleterre et aux missions en Afrique occidentale et possède au nombre de ses novices deux Suédoises, prémices de la vie religieuse au sein de l'Église suédoise, de même que quelques Africaines. Plusieurs de ces visiteurs suédois avaient déjà été en Angleterre auparavant, mais ce fut pour la première fois qu'un si grand nombre nous rendit visite en groupe et eut l'occasion de vivre sous le toit d'un ordre religieux anglais. Les anglicans devraient être qualifiés de Britanniques plutôt que d'Anglais puisque deux évêques et deux prêtres de l'Église épiscopale écossaise étaient des leurs, et après la conférence de Whitby les Suédois se rendirent ensemble en Écosse. La grand'messe était célébrée chaque jour alternativement en anglais et en suédois et la liturgie suédoise était toujours chantée.

Les conférences théologiques avaient un contexte liturgique et si certaines d'entre elles comportaient des exposés de théologie biblique, la plupart étaient consacrées à des études sur les traditions confessionnelles et liturgiques des deux Églises. Citons au nombre des participants : le Prévôt LÜDERS, Dr. ROSENDAL, Dr. RIESENFELD et Dr. G.A. DANELL de Suède ; les PP. THORNTON et SYMONDS de Mirfield, et FITCH de Cowley ; Dom Gregory DIX de Nashdom, le P. HEBERT de Kelham, Dr. JALLAND et le Chanoine BALMFORTH ; enfin la Mère supérieure de la communauté, qui s'était rendue en Suède au cours de l'été 1948 pour y donner des conférences sur l'activité féminine au sein de l'Église anglicane et qui était la principale promotrice de cette intéressante conférence.

Visites en Amérique.

Fin septembre, l'archevêque d'York, Dr. GARBETT, visita les États-Unis à l'occasion de la Convention Générale de l'Église anglicane (l'Église épiscopale protestante des États-Unis). La Convention Générale comprend les évêques, les délégués du clergé et des laïcs des quelque cent diocèses de cette Église et se réunit tous les trois ans. Cette année, c'était dans la lointaine San Francisco. Les problèmes courants de l'administration ecclésiastique y furent discutés mais il ne semble pas qu'il s'y passa quelque chose qui mérite d'être signalé ici.

Antérieurement un bon nombre d'évêques anglais avaient été les hôtes de la principale organisation anglo-catholique du pays : *American Church Union* ; le Primus d'Écosse, l'évêque WAND de Londres, l'évêque KIRK d'Oxford, l'évêque STREATFIELD de Bath et Wells en furent. L'occasion de cette visite était le quatrième centenaire du premier PRAYER BOOK anglais et une série de congrès eucharistiques se tint dans sept ou huit des villes principales. Le Dr. WAND prêcha devant six mille personnes dans la

grande cathédrale de Saint-Jean le Théologien à New-York ; les visiteurs se rendirent ensuite à Cleveland, Ohio, Chicago, Fond-du-Lac et Milwaukee, Wisconsin, Dallas, Texas, Los Angeles, San Francisco et Seattle sur la côte du Pacifique. Le Président Truman les reçut à Washington.

Des visites de ce genre sont précieuses pour renforcer les liens spirituels et religieux entre nos deux pays. Elles sont précieuses aussi en raison de la publicité qu'elles reçoivent dans la presse, la radio et la télévision qui est au yeux de l'évêque de Londres « la nouvelle horreur » ! Moins spectaculaires, mais importantes aussi sont les invitations faites à des érudits anglais de séjourner un semestre dans des séminaires américains. Cette année le chanoine Alan RICHARDSON est le conférencier anglais à la *Berkeley Divinity School,* New Haven, Connecticut, affiliée à l'Université d'Yale, celui de 1948 fut le P. HEBERT s. s. m. et celui de 1947 le chanoine V. A. DEMANT de Saint-Paul à Londres. Le chanoine RICHARDSON donne des conférences aux étudiants de la *Divinity School* et vit au milieu d'eux. Il prêche au dehors le dimanche, visite d'autres séminaires et prend contact avec des professeurs d'universités telles qu'Yale, Harvard, Princeton.

Afrique du Sud.

Plusieurs régions du monde sont agitées et troublées aujourd'hui. L'Afrique du Sud est du nombre. L'arrivée au pouvoir du gouvernement « nationaliste » du Dr. MALAN, malgré une faible majorité parlementaire, a eu pour effet de soumettre le pays aux principes des Boërs d'expression « afrikaans ». Ceci entraîne une violente oppression des races non-européennes, avec le slogan d'« *apartheid* » ou séparation ; la condition des Africains, déjà très dure par suite des restrictions à leur liberté, leur misérable logement, leurs bas salaires et leur ravitaillement insuffisant, s'en trouve évidemment empirée. « Pas d'égalité entre blanc

et noir, ni dans l'Église, ni dans l'État » était l'ancien slogan des Boërs. Les Africains étaient les « enfants de Cham » pour leur mentalité calviniste. Le peu de garanties parlementaires dont les non-européens jouissaient dans la colonie du Cap risque de disparaître. Tout cela fut l'objet de violentes protestations de la part des Églises chrétiennes (à l'exception de l'Église réformée) ; ainsi, par exemple, le Conseil chrétien d'Afrique du Sud qui s'est réuni à Johannesbourg en juillet, a déclaré que Dieu ayant créé tous les hommes à son image, sans exception de race ou de couleur, il subsiste entre eux une unité essentielle ; que tout Africain éduqué mérite de prendre sa part aux responsabilités comme aux droits ; et que le véritable besoin de l'Afrique du Sud n'est pas *apartheid* mais *eendracht* : union dans l'effort et coopération. A la réunion synodale du 2 octobre, l'archevêque anglican de Capetown disait que ceux qui ont été baptisés, qu'ils soient noirs ou blancs, sont par là même unis en une famille chrétienne et que « ce que Dieu a uni ne doit pas être séparé ».

AMICUS.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

HANS ASMUSSEN. — *Die Oekumene und die römisch-katholische Kirche.* Hochland, déc. 1949, 154-166.

J. P. HICKINBOTHAM. — *The Church of England and Intercommunion.* The Church Quarterly Review, oct-déc. 1949, 1-14.

L. JOUBERT. — *Passé protestant et œcuménisme.* Foi et Vie 1949, N° 6, 487-498.

C. KOROLEVSKIJ. — *Alcune notizie intorno alle opere per l'assistenza ai cattolici de rito orientale.* Unitas, 1949, N°s 3 et 4, 200-224 ; 273-306.

N. LADOMERSZKY. — *Il domma dell'immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Russa.* Unitas, 1949, N° 4, p. 264-272.

FRANCIS X. LAWLOR, S. J. — *Occult Heresy and Membership in the Church.* Theological Studies, déc. 1949, 441-554.

G. RABEAU. — *L'élection de l'Église d'après Barth.* Rev. de sciences religieuses, N°s 3-4, 1949, 343-352.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS[1]

Église catholique. — Fin décembre S. Ém. le cardinal Tisserant a procédé dans l'église Saint-Antoine à Rome au SACRE DE MGR ALBERT GORI, le nouveau patriarche latin de JÉRUSALEM.

En YOUGOSLAVIE, Mgr Antoine Vovk, évêque auxiliaire de Ljubljana, qui administre le siège en l'absence de son titulaire, Mgr Grégoire Rozman, a protesté dans une LETTRE PASTORALE contre le pillage dont sont victimes les innom-

1. Voici les sigles qui désignent nos références le plus fréquemment utilisées : *CIP* = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (Rue Saint-François, 72, Bruxelles) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik* (Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale, 12, Rue Daru, Paris) ; *CW* = *The Church in the World*, Bulletin of the British Council of Churches (39, Doughty Street, Londres, W. C. 1) ; *DC* = *Documentation catholique* (5, rue Bayard, Paris) ; *E* = *Ekklesia* (Hodos Philotheès, 19, Athènes) ; *ECB* = *The Eastern Churches Broadsheet* (63, Ladbroke Grove, Londres, W. 11) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, Route de Malagnou, Genève) ; *FCB* = *Federal Council Bulletin* (297, Fourth Ave, New York City) ; *FU* = *Faith and Unity*, The Journal of the Council for the Defence of Church Principles (6, Perth Road, Beckenham, Kent, Angleterre) ; *Gu* = *The Guardian* (29, Welbeck Street, Londres, W. 1) ; *IKZ* = *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (Willadingweg, 39, Berne, Suisse) ; *Ir* = *Irénikon* ; *LC* = *The Living Church* (744, Fourth Street, Milwaukee, Wisc, U. S. A.) ; P = *Pantainos* (Patriarcat orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (Javastraat, 100, La Haye) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rus* (La Russie orthodoxe, Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., U. S. A.) ; *R. N.* = *Russkie Novosti* (Les Nouvelles russes, 16, rue du Croissant, Paris 2e) ; *SICO* = *Servizio Informazioni Chiesa Orientale* (Via della Conciliazione, 34, Rome) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de presse et d'information* (17, Route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres S. W. I) ; *U* = *Überblick* (Prannerstrasse, 10, Munich 2) ; *ŽMP* = Žurnal Moskovskoj Patriarchii (Journal du Patriarcat de Moscou, B. Pirogovskaja, 2, Moscou, 48).

brables chapelles qui parsèment les campagnes de la Slovénie et contre la profanation des croix, qui se dressent dans les champs de cette partie du pays.

Un visa d'entrée en URSS a été délivré au P. JOHN BRASSARD, le nouvel aumônier de la colonie américaine à Moscou, successeur du P. Ant. Laberge, qui s'était vu refuser un visa de retour l'année dernière. Le général Bedell-Smith, ancien ambassadeur américain à Moscou, affirme dans ses « Mémoires » que les autorités soviétiques avaient refusé ce visa, parce que le nombre croissant des Russes assistant aux offices dans l'église de Saint-Louis-des-Français les avait mécontentées [1]. Nous avons déjà mentionné les mesures prises à ce propos [2]. Mais à la messe de minuit de Noël on a encore pu observer une nombreuse assistance.

A MADRID, la chapelle de N. D. des Grâces a été transformée de façon à pouvoir servir aux habitants de la capitale qui appartiennent au rite gréco-catholique.

Le Lien de sept.-oct .reproduit un MANDEMENT PATRIARCAL de MAXIME IV, daté du 1er août 1949, sur la condamnation de la doctrine communiste.

Comme internonce apostolique en Égypte, a été nommé MGR ALBERT LEVAMÉ, qui succède à Mgr Arthur Hughes, décédé en juillet dernier. Signalons ici, que M. Taher El Omary Bey, ministre d'Égypte au Vatican, a parlé récemment de l'atmosphère de COMPRÉHENSION MUTUELLE qui est en train de se créer entre le CATHOLICISME ET L'ISLAM. En mentionnant le rôle diplomatique du Saint-Siège, il a déclaré :

« Le Saint-Siège est animé, dans ses initiatives, par un esprit de profonde humanité. L'établissement de relations diplomatiques avec le Vatican contribue au raffermissement de la paix entre les nations. En Égypte nous marquons une sincère estime aux catho-

1. *CIP* 23 décembre.
2. Cfr Chronique 1949, p. 294.

liques et nous leur permettons volontiers de s'insérer dans la vie nationale »[1].

Église russe en URSS. — La presse de la Légation soviétique à Berne a publié un ARTICLE de M. J. Ibrahimov, intitulé *L'Union soviétique, pays de la liberté de conscience*, dont nous citons ce qui suit :

« Dans sa majorité écrasante, le peuple soviétique dirigé par un gouvernement socialiste rejette la religion, considérée comme une philosophie qui entrave le libre développement de la vie. Sans chercher à voiler ce fait, et malgré la lutte idéologique pour libérer la conscience humaine des préjugés médiévaux, l'Union soviétique — du moment qu'il existe des croyants parmi ses citoyens — entend non seulement permettre aux organisations religieuses d'exister en paix, mais encore leur garantir la liberté de défendre publiquement leurs convictions et d'observer leurs pratiques et les rites de leur foi... Pour la première fois dans son histoire séculaire l'Église est absolument libre d'exprimer ses convictions et d'agir en conséquence »[2].

Il est intéressant de placer en face de ce texte une nouvelle de la zone soviétique allemande, selon laquelle les autorités de l'Église évangélique ont protesté contre l'introduction dans les écoles de l'*Histoire de l'Antiquité* de W. A. Michouline, seul ouvrage autorisé actuellement aux professeurs pour l'enseignement de l'histoire. L'auteur y traite le Christ et la religion chrétienne comme un mythe :

« Cette représentation du christianisme, souligne la protestation, provoque chez les élèves, dont la presque totalité appartient à l'Église chrétienne, de graves conflits de conscience. Les Églises évangéliques protestent avec énergie contre l'utilisation de cet ouvrage »[3].

En effet, comme on le sait, en Russie soviétique toute publication est contrôlée par l'État. Dans les très rares

1. *CIP* 24 novembre. 2. *SŒPI* 4 novembre. 3. *Id.* 28 octobre.

publications du patriarcat de Moscou on chercherait en vain le ton « prophétique » des paroles citées. P. ex., dans un article comme celui de A. Kraševinnikov, intitulé *L'Orthodoxie, gardienne de la paix* [1], on désirerait trouver moins de « pacifisme » et un peu plus d'inquiétude. L'auteur y définit le « vrai christianisme » comme « une vie spirituelle, le Royaume de Dieu ». De nombreux protestants allemands, avertis par un passé récent des dangers d'un certain « luthéranisme », n'en sont déjà plus à cette simplification pour ce qui concerne leur conception de l'Église.

Le *Journal des Instituteurs* du 25 nov. répond comme suit à une question sur les rapports entre la RELIGION ET L'ENSEIGNEMENT en URSS :

> « L'instituteur soviétique a le devoir non seulement d'être lui-même un incroyant, mais d'apparaître comme un propagandiste actif de l'athéisme parmi les autres, d'être le porteur de l'idée de l'athéisme prolétarien militant ».

Dans un article du 10 septembre, il rappelle que les SURVIVANCES RELIGIEUSES ne meurent pas toutes seules. Il faut une lutte active, une propagande militante, par la presse et l'école, en expliquant selon les principes de la « science » l'origine de l'homme et la formation de la terre. De même le *Journal de Littérature* publiait le 10 septembre un véhément éditorial, dans lequel il rappelait que la propagande antireligieuse en faveur de conceptions athéistes était le devoir primordial de tous les membres du parti, de tous les fonctionnaires et de tous les patriotes soviétiques en général.

Sous ce climat hostile à la religion, la FORMATION DE SECTES est naturelle. Le *Journal de Littérature* du 3 septembre cite le cas des «belimovcy», les adeptes d'un certain Belimov du village Kitaevsk, qui a invité les kolchoziens à quitter la vallée de larmes qu'est la vie d'ici-bas et à le suivre

1. *ŽMP* 1949, N° 6.

au « troisième ciel ». Il est évident que cela ne cadre point avec la doctrine de Marx et de Lénine. Aussi a-t-on envoyé les belimovcy travailler aux champs. Ce qui ne les empêchait pas du reste, selon le correspondant du journal cité, de continuer à célébrer leurs rites « réactionnaires » la nuit, en dehors des heures du travail.

L'expérience du passé a forcé les autorités soviétiques à serrer la LÉGISLATION concernant le MARIAGE. Les juges pour les cas de divorce ont été invités à éduquer le peuple dans « le respect de la famille et du mariage, basé sur les hauts principes de la morale communiste et sauvegardé par la loi soviétique ». De NOUVELLES DIRECTIVES ont été promulguées pour renforcer les liens conjugaux et pour endiguer les tendances laxistes.

L'ARCHEVÊQUE HERMOGÈNE, dont nous avons plusieurs fois mentionné les articles polémisants, vient de recevoir le titre de docteur *honoris causa* et d'être démis de sa fonction de recteur de l'Académie théologique et du séminaire de Moscou. Son successeur est le protoprêtre ALEXANDRE SMIRNOV, qui fut secrétaire à la rédaction du Journal du Patriarcat [1].

Par le grand nombre de Russes qui viennent s'établir en SIBÉRIE et en ASIE CENTRALE, la vie ecclésiastique y va se développant. Le métropolite Barthélemy de Novosibirsk a consacré l'archimandrite Nikandre comme évêque suffragant à Biisk. En Sibérie on compte sept diocèses.

Émigration. — *CV*, N° 21 (oct.-nov.), contient une LETTRE PASTORALE, issue de l'Assemblée de l'Église russe en Europe occidentale (Mgr Vladimir), entièrement consacrée au MAL DES SCHISMES au sein de l'Orthodoxie de l'émigration. L'importante démarche faite par l'Exarchat russe de l'Europe occidentale en vue de l'unification des communautés

1. *Id.* 1949, N° 9.

orthodoxes émigrées n'a pas reçu un accueil favorable près des deux autres juridictions russes. L'affirmation de la primauté du Siège œcuménique (cfr Chronique précédente) a été traitée de « papisme » par la juridiction moscovite. Une assemblée diocésaine, tenue par l'éparchie de l'Europe occidentale soumise au Synode des évêques de Munich, a précisé autrement sa position à cet égard. Les résolutions, prises par cette assemblée à la suite d'un RAPPORT de l'archiprêtre G. Grabbe sur « Les fondements canoniques de l'Église russe à l'étranger », affirment :

a) que le principe territorial d'organisation ecclésiastique ne saurait être considéré comme absolu, en raison des exceptions que l'Église lui a souvent consenties, en bonne et due forme ;

b) que l'ensemble des Églises autocéphales a explicitement admis le principe d'une organisation ecclésiastique propre pour les Russes émigrés ;

c) que dans les territoires où ne subsiste aucune Église orthodoxe locale autocéphale, jamais n'a été reconnu au patriarche œcuménique, par ces Églises, un droit exclusif de juridiction ;

d) que les éparchies de l'Église russe se trouvant à l'étranger forment en vertu de l'ordonnance du 7/20 novembre 1920 (prise par le patriarcat de Moscou) une partie intégrante de l'Église russe et ne sauraient être séparées de celle-ci. Les éparchies qui à l'étranger passeraient en leur propre chef sous une autre juridiction se trouveraient en contradiction avec les dispositions canoniques prises légitimement par le patriarche Tychon, au même titre que n'importe laquelle des éparchies se trouvant en territoire russe et qui agirait de la sorte [1].

L'Assemblée cependant, si elle exclut toute possibilité de collaboration avec le clergé et les fidèles qui reconnaissent l'actuel patriarche de Moscou et se soumettent à sa juridiction, se déclara désireuse d'entretenir de bonnes relations avec les autres fractions de l'Église russe émigrée. Elle propose comme base de réconciliation et d'union les dispositions prises en commun en 1936 par les métropolites

1. Cfr *Vers l'Unité Chrétienne*, 1949, N° 18, p. 15-16.

Euloge, Anastase, Théophile et l'évêque Dimitri (entente qui a été de peu de durée).

Par un OUKAZ du 2 décembre l'église du protoprêtre Basile Timofeev, rue Michel-Ange à Paris, est passée de la juridiction de Moscou à celle de Mgr Vladimir.

Un SÉMINAIRE de théologie orthodoxe POUR FEMMES vient de s'ouvrir à Paris, sous la direction de l'Institut Saint-Serge. Les cours auront lieu deux soirs par semaine. Après deux ans d'études, les élèves pourront obtenir un diplôme qui leur permettra de travailler comme assistantes de paroisse et dans d'autres activités pastorales et éducatrices.

Par un télégramme du 16 novembre, venant de Moscou, le MÉTROPOLITE SÉRAFIM (Lukjanov), exarque à Paris du patriarche Alexis, a été DÉMIS de sa fonction [1].

Antioche. — Le patriarche Alexis de Moscou a fait don à l'Église d'Antioche, à titre de métochion, de DEUX SANCTUAIRES DE MOSCOU : celui de l'archange Gabriel et celui de S. Théodore le Stratilate avec le logement voisin pour le desservant, archimandrite Basile Samacku.

Le SAINT-SYNODE du patriarcat s'est réuni du 17 au 25 août au monastère du prophète Élie à Sounu. Notons parmi les décisions prises, celle de l'envoi d'un vicaire patriarcal en ARGENTINE en la personne de Mgr Serge de Séleucie, pour une période de temps limitée ; la nomination d'un évêque pour le Brésil a été différée.

Constantinople. — La commission centrale du patriarcat a communiqué aux paroisses de sa juridiction différentes interdictions concernant le culte : 1) supprimer l'ornementation des églises à l'occasion des funérailles et des services anniversaires ; 2) réduire l'illumination électri-

1. *RN*, 25 novembre.

que des églises : elle est interdite dans le sanctuaire, sur l'iconostase et sur le Pantocrator ; 3) enlever les tentures autour des Saintes Icones.

Décès le 4 octobre 1949 a Constantinople de Mgr Timothée métropolite de Rhodes, depuis 1947. La confiance du patriarcat venait de l'appeler à l'archevêché d'Amérique. Sa santé ébranlée l'obligea bientôt à renoncer à cette charge.

États-Unis. — La 56me Convention triennale de l'Église épiscopale protestante s'est réunie à San Francisco du 26 septembre au 7 octobre. Contrairement à celles qui l'ont précédée depuis vingt ans, elle fut calme surtout au point de vue de l'Union.

Voici les mesures d'ordre œcuménique prises par la Convention :

Elle a pris connaissance d'un rapport dénué de controverse et préparé par la Commission *On Approaches to Unity*, et a adopté ses recommandations : d'approuver la déclaration (*Statement*) sur la Foi et la Constitution qui est basée sur le Quadrilatère de Chicago-Lambeth et qui a été approuvée par Lambeth en 1948 ; de continuer son mandat à la susdite Commission pour négocier avec les presbytériens et d'autres Corps chrétiens (d'après A. Haselmayer dans *FU* de décembre, parmi ceux-ci il y en aurait peu qui en seraient désireux. Bishop H. Sturtevant commentant la chose dans *LC* du 23 octobre considère comme prématurée l'union organique des anglicans et autres protestants et préconise une coopération entre chrétiens désunis sur un front chrétien commun) ; d'entreprendre dans l'Église l'étude des problèmes de l'Unité de l'Église, conjointement avec les autres Églises ; de tâcher de renforcer l'unité intérieure de l'Église épiscopale.

Elle a constitué, en remplacement de l'ancienne Commission *Foi et Constitution*, une Commission mixte pour les relations œcuméniques.

Elle a voté la continuation de la Commission mixte d'aide à l'Église orthodoxe russe (à l'Institut théologique Saint-Serge de Paris, entre autres).

Elle n'a pris aucune mesure concernant l'Église de l'Inde méri-

dionale (mais elle a entendu un rapport de l'archevêque d'York au sujet de l'attitude des provinces anglicanes anglaises à son égard) et elle a recommandé à l'attention des fidèles le programme d'évangélisation du Conseil Fédéral des Églises du Christ en Amérique (celui-ci a joué un grand rôle dans le progrès de l'idée œcuménique dans le pays).

Pour répondre aux recommandations de la conférence de Lambeth de 1948 sur le plan PAN-ANGLICAN, la Convention a prévu :

L'établissement d'un collège anglican central à Cantorbéry pour la formation d'un clergé venant de toutes les parties de la communion anglicane.

La constitution d'un *Advisory Council* pour la stratégie missionnaire anglicane générale.

La convocation en 1953 aux États-Unis d'un congrès pan-anglican du clergé et des laïcs.

Des mesures pour faciliter l'échange du clergé entre les Églises anglicanes.

Au point de vue de l'ANGLICANISME AMÉRICAIN, signalons des mesures prises pour l'extension de sa mission intérieure et extérieure (Japon, Brésil, etc.), pour préciser la législation du mariage (les mariages mixtes avec les catholiques ont été déconseillés), pour assouplir la discipline liturgique, etc.

Les quatre femmes élues députés (en 1946 il n'y en avait qu'une) ne furent pas admises à siéger, de plein droit, en attendant la décision de la Convention suivante ; ceci n'empêcha pas les femmes anglicanes de jouer un grand rôle dans les coulisses [1].

La Convention avait comme HÔTES D'HONNEUR : le Dr. C. F. Garbett, archevêque d'York, le métropolite orthodoxe russe Théophile et le *Presiding Bishop* de l'Église anglicane du Japon, Dr. M. Yashiro. Deux autres évêques anglicans Dr. Wand et Dr. Kirk, de passage dans le pays

1. Cfr *LC* du 2, 9, 16, 23, 30 octobre ; en ce qui concerne la Commission *Foi et Constitution*, *id.* 11 sept.

comme le signalait notre dernière Chronique, ne furent qu'OBSERVATEURS.

Le Dr. GARBETT prononça un discours : *Réunion, Liberté, Évangélisme.*

Il parla de l'anglicanisme mondial mais surtout de son Église-Mère, l'anglicanisme anglais qui, tout en continuant à jouer un rôle primordial au milieu des Églises-Sœurs, jouit de moins de liberté que celles-ci. Il rappela l'existence dans chacune d'elles de deux ailes, la « catholique » et l'évangélique, ainsi que d'un compromis entre elles ; celui-ci ne vise pas une fausse paix mais est commandé par l'amour de la vérité et permet à l'anglicanisme d'être une Église-Pont pour unir les Églises traditionnelles (rappelons les nombreux contacts que le Prélat lui-même a eus avec les orthodoxes grecs et russes, les arméniens, les éthiopiens, etc.) et celles issues de la Réforme. Après avoir évoqué ainsi encore une fois ce qu'il est convenu d'appeler la « mission œcuménique » de l'anglicanisme, l'Archevêque a déclaré ne pas croire à une union organique prochaine des chrétiens séparés mais a demandé une collaboration plus étroite entre eux. Il faut parvenir à se connaître suffisamment pour pouvoir parler en toute franchise des points de divergence. « Nous devons nous apprécier mutuellement assez pour avoir la nostalgie du jour où notre politesse aimable sera transformée en une fraternité active au service du seul Seigneur »[1]. Parlant d'évangélisme pour finir l'orateur accorda à l'Église épiscopale américaine le plus de possibilités à cet égard.

A l'occasion de la Convention, les deux ailes de l'anglicanisme américain auxquelles il a été fait allusion plus haut, se sont livrées à des manifestations séparées. Du côté « catholique », le dernier « CONGRÈS EUCHARISTIQUE » se tint à San Francisco quelques jours avant l'ouverture de la Convention et cette coïncidence fit croire à certains qu'il faisait partie de son programme et lui en fit prendre ombrage. Les évangéliques furent plus discrets ; les *Episcopal Evangelical Fellowship* et *Evangelical Education Society* invitèrent Bishop S. C. NEILL, bien connu de nos

1. *Gu*, 7 octobre; *SŒPI*, N° 36.

lecteurs, à prendre la parole au cours d'un banquet pour exposer les principes de l'ÉVANGÉLISME ANGLICAN (le même prêcha à Los Angeles sur le même thème). C'est lui encore qui parla du « CHRÉTIEN ŒCUMÉNIQUE » le 30 septembre, en séance publique de la Convention elle-même, à la demande du *Presiding Bishop*, Dr. Sherrill.

Ce chrétien est quelqu'un qui respecte la tradition chrétienne partout où il la trouve parce qu'il se sait baptisé dans l'« Église catholique » et non pas dans une Église locale ; qui a un sens de la communauté existant actuellement entre les chrétiens séparés ; et qui, enfin, accepte de porter témoignage au Christ. Quant au Conseil œcuménique dont l'orateur est le secrétaire général adjoint, il est né de l'expérience des grandes conférences œcuméniques ainsi que des activités chrétiennes communes ; il doit aider à voir tout ce qui est chrétien, et d'abord la paroisse, dans la dimension mondiale.

Le 18 novembre est DÉCÉDÉ à New-York à l'âge de 83 ans, le Dr. WILLIAM THOMAS MANNING, évêque anglican de New-York de 1921 à 1946. D'origine anglaise et anglophile, pasteur et administrateur de race, il fut dès l'origine très remarqué dans le Mouvement *Foi et Constitution* où il défendait une position « catholique » intransigeante, fort de la conviction que l'Union viendrait de la pleine fidélité des différentes confessions à leurs croyances et pratiques ; les Églises orthodoxes lui étaient sympathiques et il y comptait beaucoup d'amis.

France. — Mademoiselle ÉLISABETH SCHMIDT a reçu le 20 octobre à Sète la CONSÉCRATION PASTORALE, première femme à la recevoir dans l'Église réformée de France. La présence de nombreuses autorités soulignait l'importance de l'événement.

Dans une étude : *La femme et le ministère pastoral de l'Église* (Foi et Vie, N° 6), le pasteur CH. WESTPHAL déclare ne pas avoir trouvé dans la Bible de raisons pour s'opposer à ce genre de ministère.

Grèce. — L'Église de Grèce prend une part active dans l'œuvre de RECONSTRUCTION NATIONALE, après la tourmente de la guerre civile. Outre l'organisation de l'aide matérielle, l'aspect spirituel de la situation a été examiné avec soin par le Comité des relations étrangères de l'Église orthodoxe de Grèce. Les efforts porteront sur : 1) l'aide aux réfugiés et leur réinstallation ; 2) le rééquipement des paroisses ; 3) la formation de cadres ; 4) l'appui à l'Église pour lui permettre d'aller de l'avant et d'ouvrir des voies nouvelles à son action. Dans une LETTRE au roi Paul, l'archevêque Spyridon d'Athènes propose que les membres du clergé, à l'exception des prêtres réfugiés et ruinés, sacrifient pendant une période de six mois une partie déterminée de leur traitement ; des collectes seront organisées et on fera le partage de tout ce qui n'est pas strictement nécessaire dans les églises et monastères épargnés. L'Église est prête, en outre, à céder, sur ses biens fonciers, les parcelles nécessaires au réétablissement des réfugiés du Péloponèse et des îles [1]. A la fête des Saints-Innocents, qui fut une JOURNÉE DE DEUIL NATIONAL pour les 28.000 enfants enlevés par les partisans communistes, l'archevêque a lancé à tous les chrétiens de l'étranger un APPEL PRESSANT pour leur demander d'intervenir.

Le MÉTROPOLITE PROCOPE de Manténéa et Cynurie est élu métropolite de Corinthe, où il remplace le métropolite Michel Constantinidès, dont nous annoncions la nomination à New-York.

Hongrie. — Une Liturgie solennelle, diffusée par la radio hongroise, a été célébrée le 28 décembre en la cathédrale de Budapest, pour sceller l'établissement d'une NOUVELLE ÉGLISE ORTHODOXE orientale, nationale et indépendante, sous la juridiction du patriarcat de Moscou.

1. *SŒPI*, 25 novembre.

Elle est formée d'un groupe d'orthodoxes qui se sont séparés de la juridiction du patriarcat de Belgrade. L'Église sera dirigée temporairement par un administrateur épiscopal en attendant la nomination d'un évêque. Celui-ci sera nommé par le patriarche Alexis de Moscou, avec l'approbation du gouvernement hongrois. — Il reste néanmoins un groupe de quelque 3.000 orthodoxes qui demeure sous la juridiction de l'évêque Georges Zubković, autrefois prélat de l'Église serbe, et depuis plusieurs années à la tête de tous les orthodoxes hongrois [1]. — Rappelons cependant que déjà en octobre 1948 un certain archiprêtre, le Dr. Jean de Varju, de retour de Moscou, fut nommé administrateur d'une nouvelle Église orthodoxe hongroise [2].

Indes. — Cette année sera célébré le 1900me ANNIVERSAIRE de l'arrivée de saint Thomas aux Indes. *The Star of the East* d'octobre écrit à ce propos :

« Les divisions sont le grand obstacle à l'expansion de la foi chrétienne aux Indes. Une chrétienté divisée ne parle pas à l'imagination des Indiens... C'est pourquoi tous les chrétiens et les missions qui travaillent dans le pays et aiment le Seigneur Jésus par-dessus tout doivent faire un effort sincère pour enterrer leurs divergences et célébrer dignement le début de l'action missionnaire de saint Thomas aux Indes ».

MAR THÉODOSE, archevêque syrien de Quilon, dans une lettre à la rédaction de *LC* [3], nie le caractère officiel de sa visite en Grèce en septembre 1948. L'invitation, adressée aux prélats grecs pour une visite aux Indes, n'a pas été faite en vue de discuter l'union. L'Archevêque nie également que l'Église syrienne des Indes professe le monophysisme. Elle condamne la doctrine d'Eutychès.

1. *Id.*, 13 janvier 1950.
2. Cfr Chronique 1948, p. 312.
3. Cfr *LC* du 23 septembre.

Israël. — En présence de représentants du gouvernement soviétique, le drapeau rouge a été hissé sur les bâtiments de l'Église orthodoxe russe à Jérusalem.

L'INCENDIE du dôme de l'église du Saint-Sépulcre au début de décembre, a réuni en conseil les autorités ecclésiastiques catholiques, orthodoxes, arméniennes et coptes de Jérusalem. Pendant l'incendie, qui a fait rage durant vingt-quatre heures, des prières d'intercession pour le sauvetage de l'église ont été dites dans plusieurs églises de la Ville.

En novembre, décès de CYRILLE III, patriarche arménien à Jérusalem.

Yougoslavie. — Une large proportion du clergé orthodoxe yougoslave, sous la direction du patriarche Gabriel, continue à maintenir son INDÉPENDANCE vis-à-vis des pouvoirs civils. Contrairement au rapport officiel de l'Association du clergé, que nous avons mentionné dernièrement, seulement 200 des 2500 prêtres du pays seraient affiliés à cette organisation plus où moins dissidente.

Les chefs de la MINORITÉ ORTHODOXE ROUMAINE EN VERRIA (Macédoine) ont fait une requête, afin d'être incorporés à la juridiction de l'Église orthodoxe de Grèce. La pétition, où est dénoncée l'Église orthodoxe roumaine, inféodée au régime communiste en Roumanie, fut adressée au métropolite Alexandre, chef du diocèse de Verria.

Relations interorthodoxes. — L'ancienne discipline ecclésiastique attribuait à l'échange des lettres iréniques entre le nouvel élu à un siège patriarcal et ses collègues plus anciens une valeur singulière. C'était la marque de la communion entre les Églises-Sœurs. Le lecteur averti des revues ecclésiastiques de l'Orthodoxie grecque avait pu remarquer que *Pantainos*, organe officiel de l'Église d'Alexandrie, n'avait pas publié les

εἰρηνικὰ γράμματα du patriarche œcuménique Athénagore et encore moins la réponse du patriarche Christophore d'Alexandrie. Que se passait-il ? *P* ne cachait pas sa mauvaise humeur à l'égard du siège œcuménique (cfr *Irénikon* XXII, p. 304-315). — Tout récemment, Mgr Michel de Corinthe, nouvellement promu archevêque d'Amérique, après qu'il eut été à Constantinople recevoir la notification officielle de son élection, fit une visite rapide au PATRIARCHE D'ALEXANDRIE, en qualité d'envoyé de l'ÉGLISE DE CONSTANTINOPLE. Le communiqué ci-dessous fut alors publié : « A la suite de la ren- » contre de S. S. le patriarche Christophore avec S. E. » Mgr Michel, archevêque d'Amérique, venu de Cons- » tantinople et après la discussion canonique inter- » venue le 9 novembre à propos de la reconnaissance de » S. S. le Patriarche œcuménique Athénagore par le Patriar- » che d'Alexandrie Christophore, le différend entre les » deux patriarches est considéré comme réglé... » (*P* 1949, p. 534). — Le même fascicule de la revue d'Alexandrie publiait la lettre irénique du patriarche Athénagore, datée du 27 janvier 1949 ; la réponse du patriarche Christophore était publiée dans le fascicule suivant. Après avoir regretté les douloureuses méprises qui avaient incité à retarder sa réponse, Mgr Christophore reprenait un élément essentiel de la lettre constantinopolitaine à savoir : la nécessité d'une collaboration étroite entre les Églises-Sœurs. Il exprimait l'espoir que bientôt pourrait être reprise l'idée de la convocation d'un synode interorthodoxe au Mont-Athos, en suspens depuis 1931.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Généralités.* — A l'occasion de l'ouverture de l'Année Sainte et de la fête de Noël, S. S. PIE XII a fait allusion au PROBLÈME

DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE. Voici une citation de cette allocution, qui a été radiodiffusée en vingt-trois langues, entre autres en langue russe :

« Oh ! si cette Année pouvait saluer aussi le retour vraiment grand et attendu depuis des siècles de nombreux croyants en Jésus-Christ, séparés de l'unique Église véritable pour divers motifs. Avec des gémissements indicibles, l'Esprit qui est dans le cœur des hommes de bien élève aujourd'hui comme cri d'imploration la prière même du Seigneur : « Qu'ils soient un ! »

Justement soucieux de l'audace avec laquelle se meut le front unique de l'athéisme militant, les hommes expriment aujourd'hui à haute voix ce qu'ils se demandaient depuis longtemps : « Pourquoi encore des séparations ? Pourquoi encore des schismes ? A quand l'union concordante de toutes les forces de l'esprit et de l'amour ? »

Si d'autres fois est partie du Saint-Siège l'invitation à l'unité, en cette occasion Nous la répétons plus chaude et plus paternelle, Nous sentant poussé par les invocations et les supplications de tant et tant de croyants répandus sur toute la terre qui, après les tragiques et déplorables événements soufferts, tournent les yeux vers le Saint-Siège comme vers l'ancre de salut du monde entier.

Pour tous les adorateurs du Christ — sans exclure ceux qui dans une sincère, mais vaine attente, l'adorent comme promis dans les prédictions des prophètes et non encore venu —, nous ouvrons la Porte Sainte, et devenu Père de tous, par un inscrutable dessein de Jésus Rédempteur, nous ouvrons aussi à tous nos bras et notre cœur paternels » [1].

Envers les Orthodoxes. — Dans la *Nouvelle Revue théologique* de novembre, le R. P. S. TYSZKIEWICZ commente des JUGEMENTS PRAVOSLAVES SUR L'ŒCUMÉNISME CATHOLIQUE (p. 897-910) qu'il ne prétend pas sans doute être exhaustifs.

On y rencontre l'idée chère depuis longtemps à l'A. de la rencontre entre la Pravoslavie authentique et le catholicisme authentique. Elle est excellente en soi, mais son application est délicate dès qu'il s'agit de trouver les critères adéquats de jugement pour cette authenticité.

1. *DC*, 15 janvier 1950.

Signalons par souci d'être complet plutôt que pour leur intérêt, deux articles dans le fascicule 9 de *ŽMP*, 1949 : ARCHEVÊQUE HERMOGÈNE. — *Caractéristiques des activités du Vatican pendant les vingt dernières années* (p. 43-51) (asservissement du Vatican au régime fasciste essentiellement antichrétien, en Italie et en Allemagne, et maintenant, au capitalisme américain ; politique antislave) ; A. VOLKOV. — *L'abandon des principes chrétiens par le Vatican* (p. 52-57) (la lutte du Vatican contre le mouvement progressiste contemporain s'explique par la disparition de certains principes chrétiens comme la propriété collective recommandée par le Nouveau Testament et les Pères de l'Église).

SICO du 15 novembre publie des extraits d'écrits de PRÉLATS GRECS ORTHODOXES qui mettent en évidence un nouvel aspect, plus conciliant, des relations de leur Église avec la papauté.

L'archimandrite Parthénios, chancelier du patriarcat orthodoxe d'Alexandrie, parlant à une réunion de la Société de Saint-Athanase, a fait remarquer que l'année 1950 serait l'ANNÉE SAINTE catholique et commémorerait aussi le 1900me anniversaire de l'arrivée de Saint Paul en Grèce. Bien que l'Église orthodoxe ne participe pas à l'Année Sainte, « chacun de nous, a-t-il dit, s'associera individuellement à la solennité catholique qui a pour but la réunion de tous les fidèles en un seul Corps »[1].

Envers les anglicans. — Le grand événement dans ce domaine est un article du *Times* paru le 31 octobre sous le titre CATHOLICISM TO-DAY, *Relations between Rome and the Christian World* ; il a été suivi d'une abondante correspondance tant dans ce journal que dans des périodiques anglais catholiques et autres. La Chronique se doit d'en résumer l'essentiel.

1. *CIP*, 13 janv. ; *T*, 14 janv., p. 34.

L'A. de l'article, un « correspondant spécial », se montre bien au courant des récents développements dans la vie de l'Église, même de ceux d'ordre théologique ; il estime son rôle croissant dans la vie publique en Angleterre et dans l'Empire britannique, et se demande si, devant le danger commun à tous les chrétiens que court la religion un peu partout, mais spécialement derrière le « rideau de fer », de se voir subordonnée à des intérêts politiques et sociaux, et si aussi à l'occasion de l'Année Sainte, l'Église catholique, Mère et Maîtresse de toutes les Églises, n'allait pas prendre la tête du combat chrétien, commun lui aussi. Elle devrait faire alors envers la chrétienté un grand geste plein de réalisme ; il aurait à tenir compte que celle-ci a connu la Réforme et le libéralisme qui lui font aimer non pas la coërcition mais la persuasion ; les anciennes positions seraient donc à revoir en y discernant l'essentiel du non-essentiel. Ce qu'on attend ainsi de Rome avec espoir n'est pas une simple expression de bonne volonté dont on n'a jamais douté, mais un programme de discussion libre et ouverte avec des représentants qualifiés des différents Corps chrétiens.

Les correspondances qui suivirent l'article dans le *Times* [1] et où les auteurs catholiques sont plus nombreux que les non-catholiques, ont remué d'une façon inévitablement sommaire la plupart des points d'une vieille controverse avec quelques rares points nouveaux (*FU* de décembre fait remarquer que beaucoup d'anglicans n'ont fait que répéter ce qu'avaient déjà dit les conférences de Lambeth depuis 1908, à part celle de 1948). Et cependant c'est du nouveau que voulait le « correspondant spécial ». Ces correspondances ne distinguent pas d'ailleurs non plus toujours nettement les deux domaines : collaboration dans les choses sociales et politiques ; entente doctrinale. Une distinction plus nette s'établit entre pessimistes et optimistes. Parmi les pessimistes catholiques plus nombreux que leurs congénères anglicans, le primat appartient à l'évêque coadjuteur de Brentwood, Mgr Beck ; chez les optimistes catholiques qui ne manquent pas, il y en a qui trouvent que l'Église a une occasion unique d'augmenter son prestige dans le monde ; d'autres, parmi lesquels un moine bénédictin, expriment leur estime pour les Conversations de Malines et souhaitent, en reconnaissant l'existence d'une problématique ecclésiologique, des conversations ana–

1. L'article et les correspondances ont été réunis en brochure : *Catholicism to-day, Letters to the Editor Reprinted from the Times with a Special Article and a Leading Article.* Londres, Printing House Square, 1949 ; in-8, 58 p., Nos citations se réfèrent à elle.

logues dans l'avenir. Les attitudes sont moins tranchées chez les anglicans : désir que la position catholique soit bien définie ; même très éloignés des convictions catholiques, certains n'en expriment pas moins l'avis que rien de sérieux ne se fera dans le domaine de l'unité chrétienne sans Rome et que l'intransigeance romaine est une condition nécessaire pour que le témoignage chrétien soit efficace dans le monde. Cependant l'évêque de Winchester est pessimiste même pour la simple collaboration avec les catholiques, parce que, ceux-ci refusant de prier l'oraison dominicale avec leurs frères séparés, tout enthousiasme unioniste est ainsi tué dans l'œuf. Les catholiques anglais ont tâché de débrouiller ce problème ou ce pseudo-problème dans une correspondance de *T*, novembre et décembre, curieuse au point d'en devenir parfois cocasse.

En fait de nouveau « relatif » une plume non-catholique attire l'attention sur le fait que le choix par certains catholiques de l'humanité comme commun dénominateur le plus élevé entre chrétiens séparés, équivaut à assumer que ceux-ci ne sont pas plus proches les uns des autres que des mahométans ou des hindous (p. 36). Émile Cammaerts écrit : « Le problème n'est pas tant d'unir deux confessions différentes que de donner aux esprits les plus audacieux dans chacune d'elles l'occasion de coopérer efficacement sans pour cela causer scandale à leurs coreligionnaires » (p. 54).

Le débat se clôtura dans le *Times* le 29 novembre par un article *Rome et l'Europe* qui répète à peu près les notes compréhensives de l'article initial. Relevons ses deux conclusions concernant l'Angleterre : 1) il y existe du côté protestant, mais aussi de la part de certains catholiques, une grande demande de conversations interconfessionnelles sur le dogme et le culte ; il serait donc bon d'en organiser, mais de façon privée, façon qui est la plus adaptée aux circonstances présentes et qui n'exclut pas la publication des travaux. 2) On devrait saisir dans ce pays toute occasion pour exprimer l'accord des Églises chrétiennes dans le domaine moral aussi difficile et rare qu'il puisse être, afin de ne pas donner l'impression que les Églises d'Angleterre ne désirent plus l'unité avec le même zèle qu'auparavant (allusion probable à l'affaiblissement du mouvement catholique *The Sword of the Spirit*).

Il semble que le plus CARACTÉRISTIQUE de tout l'ensemble de CATHOLICISM TO-DAY peut se réduire aux points suivants : une attitude « antinomique » du monde chrétien non-romain envers Rome, qui lui reconnaît un prestige unique et redoute en même

temps son intolérance et son intransigeance [1] ; les idées d'union entre l'Église catholique et les autres confessions chrétiennes d'Angleterre passent d'une petite élite au grand public du *Times*, et trouvent chez lui un accueil favorable, contrairement à ce qui se serait fait il y a cinquante ans ; beaucoup de catholiques anglais se montrent compréhensifs à leur égard ; les anglicans (p. ex. le Dr. Wand, évêque de Londres, dans *CT* du 25 novembre, p. 785) n'ont pas manqué de souligner le contraste entre deux attitudes catholiques : l'une intransigeante, qu'ils attribuent surtout à la hiérarchie et dans laquelle ils voient le grand obstacle à l'union ; une autre plus conciliante, qu'ils découvrent dans les Ordres religieux (le travail des bénédictins est mentionné à plusieurs reprises) [2].

En liaision sans doute avec tout ce débat, le très catholique *Catholic Herald* publie dans son numéro du 22 décembre les réponses d'éminentes personnalités non-catholiques, à la demande qu'il leur avait adressée au sujet de la COLLABORATION AVEC LES CATHOLIQUES.

Dans son message de Nouvel An, le Dr. GARBETT, archevêque de York, commente lui aussi *Catholicism to-day*.

Depuis la mort du cardinal Hinsley, la hiérarchie catholique d'Angleterre a adopté une attitude rigide ; on n'abandonnera pas la récitation commune de l'oraison dominicale dans les réunions entre chrétiens séparés en vue de la collaboration, fût-ce même au prix de perdre la participation catholique ; expression de joie devant les possibilités nouvelles de rapprochement entre catholiques et anglicans mais rappel des barrières doctrinales qui les séparent ; les conversions dont on fait grand cas du côté catholique, existent en fait dans les deux sens et au même rythme [3].

C'est toujours encore *Catholicism to-day* qui a été la raison principale d'un voyage à Rome du Dr. G. L. PRESTIGE, secrétaire du Conseil de l'Église d'Angleterre pour les relations extérieures.

1. Ainsi le *Modern Churchman* de décembre, p. 293, ne veut pas de collaboration du tolérant avec l'intolérant.

2. *Catholic Herald* des 9 et 22 décembre, p. 2.

3. *CT* 6 janv., p. 3.

Désirant s'informer là-bas de l'effet produit par ce débat, il rendit visite à Mgr Montini, substitut à la Secrétairerie d'État et lui exprima la suggestion suivante : afin de favoriser l'unité chrétienne, Rome devrait posséder un centre d'information sur toutes les questions unionistes, et mettre au programme des séminaires l'étude des confessions non-catholiques. Les milieux anglicans préféreraient se limiter pour l'instant à l'organisation d'un front commun chrétien contre le communisme et remettre à plus tard les questions doctrinales controversées [1].

Envers d'autres chrétiens. — On rencontre souvent dans la presse religieuse allemande des appréciations sur l'état des relations entre CATHOLIQUES ET PROTESTANTS D'ALLEMAGNE.

Il y en a qui trouvent qu'elles ont empiré depuis 1945 à cause d'une recrudescence du « catholicisme politique »; d'autres au contraire estiment qu'un front commun s'organise contre le paganisme [2].

Dans le *Konfessionskunde-Institut* de l'*Evangelischer Bund* à Bensheim qui est dirigé par les professeurs L. FENDT et C. FABRICIUS, un groupe de professeurs de théologie évangélique et de pasteurs de Hesse et de Bade, ont examiné dans un esprit très loyal différents points de la DOCTRINE CATHOLIQUE pour en tirer des conclusions quant à l'authentique position, évangélique plutôt que protestante.

On s'est déclaré très satisfait des résultats et prêt à continuer ces travaux qui sont le signe d'un renouveau de confessionalisme mais irénique cette fois, et doivent contribuer à promouvoir l'unité des Églises en Allemagne [3].

Le prince Charles de LOEWENSTEIN, président du Comité central des *Deutsche Katholikentage* et le Dr. Reinhold von THADDEN-TRIGLAFF, président du Comité des *Evangelische Kirchentage* se sont rencontrés mi-octobre pour exa-

1. *U*, 17 déc.
2. Cfr *Gegenreformation in Deutschland ?* dans *Id.* des 26 nov. et 7 janv.
3. *Id.*, 3 déc. p. 12.

miner ensemble leurs expériences en vue de l'avenir de leurs grandes associations laïques similaires [1].

Bishop G. B. OXNAM, président méthodiste du Conseil œcuménique des Églises, a soulevé devant un auditoire protestant le problème de la LIBERTÉ en y incluant, à regret, la POSITION CATHOLIQUE qu'il aimerait voir changer dans un sens de plus grande tolérance et qu'il compare, dans son état actuel, à celle des communistes ; l'une et l'autre constituent d'après lui, un danger pour la liberté telle que les protestants la comprennent [2].

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Généralités.* — Citons encore, mais à un autre point de vue, l'article de A. KRAŠENINNIKOV de *ŽMP*, N° 6 (ce fascicule contient encore d'autres articles concernant le « Congrès de la paix » de Prague en avril 1949).

Dans la perspective de la lutte pour la paix, que les deux prétendent servir, il existe entre l'Orient orthodoxe et l'Occident rationaliste, catholique et protestant, une opposition irréconciliable, basée sur une conception essentiellement différente de l'existence. L'Occident a déformé les principes même de la vie que Jésus-Christ a donnés au monde ; l'Orthodoxie russe les ayant conservés, exerce maintenant en Occident une influence chrétienne, et non pas politique, qui peut mener vers un rapprochement et vers la paix.

Envers les anglicans. — L'ANGLICAN AND EASTERN CHURCHES ASSOCIATION a fêté ses 85 ans d'existence le 24 novembre par un service eucharistique anglican suivi d'une *panichide* orthodoxe, à la cathédrale anglicane de Southwark où se trouve le tombeau de Lancelot Andrewes. Le rôle œcuménique de ce dernier au XVII[e] siècle fut au centre du sermon prêché par le Rév. V. G. WHITEMAN, *Warden* de *Liddon House;* Mgr Germanos de Thyatire et presque tous les représentants londoniens des différentes Orthodoxies nationales y assistaient.

1. *Id.* 29 oct. et *SŒPI* N° 38.
2. *SŒPI* N° 44.

L'ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY a fait transmettre au patriarche de Constantinople, par l'intermédiaire de l'évêque anglican de Gibraltar, un message de sympathie exprimant le souhait que les liens entre leurs Églises respectives se resserreront encore dans l'avenir [1].

Envers les protestants. — L'évêque luthérien de Berlin, O. DIBELIUS, et le MÉTROPOLITE SERGE de Berlin, représentant du patriarcat de Moscou en Allemagne, ont eu récemment plusieurs RENCONTRES. Les deux parties se sont déclarées très désireuses de continuer ces relations et d'approfondir leurs connaissances réciproques par des échanges de vue [2].

Envers le Mouvement œcuménique. — Le professeur B. JOANNIDIS, de la faculté théologique de Salonique, raconte dans la revue *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* ses impressions plutôt favorables sur la conférence d'Amsterdam 1948 dont les résolutions, malgré leur esprit protestant, ont été telles quelles acceptables pour les Orthodoxes.

Suivent quelques intéressants désiderata pour l'avenir : les questions dogmatiques devront être dorénavant débattues en petites commissions ; un Comité synodal permanent des Églises orthodoxes pour l'œcuménisme serait à établir pour garder un contact permanent avec les secrétaires généraux du Conseil œcuménique ; diffusion dans le peuple orthodoxe des publications œcuméniques afin d'y unifier la mentalité à cet égard ; rencontres plus fréquentes entre travailleurs orthodoxes œcuméniques et surtout au moins 15 jours avant une assemblée générale du Conseil œcuménique ; participation aux charges financières de celui-ci [3].

Sur son chemin pour la conférence de Bangkok, M. VISSER 'T HOOFT a eu des entretiens avec les dirigeants des Églises de GRÈCE et de CONSTANTINOPLE.

A *Athènes* le secrétaire général du Conseil œcuménique assista à une séance de la Commission ecclésiastique des affaires étrangères ;

1. *CIP* 30 nov.
2. *SŒPI* Nos 38 et 43.
3. *IKZ*, No 4, p. 266 suiv.

la participation de l'Église de Grèce aux activités œcuméniques y fut examinée sous tous ses aspects et les résolutions seront tenues secrètes tant qu'elles n'auront pas été approuvées par le Saint-Synode.

A *Constantinople*, Mgr ATHÉNAGORE manifesta au secrétaire général son vif intérêt pour la cause œcuménique et son intention de la soutenir en favorisant p. ex. l'éducation œcuménique des fidèles, la publication d'une littérature appropriée, l'octroi de bourses d'études, etc. [1] *LC* du 11 décembre annonce que le Saint-Synode œcuménique a voté la continuation de la collaboration avec le Conseil œcuménique. *ER*, hiver, écrit à propos de ces voyages : « La participation des Orthodoxes au Mouvement œcuménique présente certaines difficultés, encore beaucoup de malentendus doivent être écartés » (p. 197) ; les contacts personnels y peuvent servir beaucoup, mieux que la correspondance.

D'après une déclaration relatée par *LC* du 6 novembre, p. 7, du professeur C. T. CRAIG, le Conseil œcuménique des Églises a désigné une COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE de 5 membres, les professeurs : RAMSEY, anglican, président ; ALIVISATOS, orthodoxe ; SCHLINK, luthérien ; COURVOISIER, réformé ; CRAIG, Églises libres. Son but est d'arriver entre le protestantisme et l'Orthodoxie, à une « synthèse créatrice », laquelle occupera le tome final d'une vaste étude interconfessionnelle en plusieurs parties où les facteurs non-théologiques seront pris aussi en considération [2].

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Des délégués de l'ÉGLISE D'ANGLETERRE et de l'ÉGLISE D'ÉCOSSE se sont rencontrés à Durham les 4 et 5 janvier, sous la présidance du Dr. Rawlinson, évêque de Derby, pour reprendre les conversations qui avaient eu lieu en 1932-1934, mais cette fois, sur la double base du sermon de Cambridge 1946 de l'archevêque de Cantorbéry, et de la déclaration et du rapport de l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse [3].

1. *SŒPI*, N° 42, et *LC*, 20 nov., p. 6. — 2. Une information ultérieure nous apprend qu'il s'agit simplement de la préparation du IVe volume de *Foi et Constitution*, consacré à l'Église. — 3. *CT*, 13 janv.

Rencontre des *Friends of Reunion* du 3 au 5 janvier à High Leigh avec assistance d'observateurs inofficiels catholiques et orthodoxes. Les rapports ont traité de la communion et de l'intercommunion [1].

L'ARCHEVÊQUE anglican de CAPETOWN a inauguré le 12 octobre la première série de conférences *Peter Ainslie Memorial Lectures* organisées par l'association pour l'unité chrétienne à l'Université de Rhodes, Grahamstown.

L'Archevêque a souligné à la fois la nécessité d'une union visible de l'Église et les dangers d'une unité trop facilement acquise. Les anglicans se joignent de tout cœur à leurs frères chrétiens dans la prière et l'action afin de travailler ensemble à l'édification de l'Église qui réunira un jour tous les chrétiens dans la vérité [2].

ENTRE CHRÉTIENS DIVERS. — Il s'est constitué une ASSOCIATION ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES ÉCOSSAISES composée de membres des Églises : presbytérienne établie, libres unies, de l'Union baptiste, méthodiste, etc [3].

En vue de mieux combattre l'athéisme et le sécularisme, 7 ÉGLISES PROTESTANTES AMÉRICAINES, représentant de 14 à 16 millions de fidèles, ont tenu une conférence à *Seabury House* où elles étaient les hôtes de l'Église épiscopale, laquelle fut seulement observatrice. Elles y constituèrent un corps inter-ecclésiastique permanent appelé CONFERENCE ON CHURCH UNION dont le comité exécutif est présidé par l'évêque méthodiste IVAN LEE HOLT et dont le programme d'une union organique progressive se précisera au plus tard en 1951 de façon à permettre l'adhésion à tous les chrétiens évangéliques [4].

Ueberblick du 22 octobre, p. 13, annonce des négociations unionistes entre l'Église de l'INDE MÉRIDIONALE et les

1. *Ibid.* p. 35.
2. *SŒPI* N° 43.
3. *U* 24 déc . *CW* janv. et *SŒPI* N° 1.
4. *LC* 1 janv.

LUTHÉRIENS et BAPTISTES de la même région, auxquels elle apparaît comme un corps bien unifié.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Quelques détails sur l'organisation des ÉTUDES ŒCUMÉNIQUES aux ÉTATS-UNIS en conformité avec les résolutions prises en Angleterre en été 1949.

FOI ET CONSTITUTION. Il y existe un comité de 20 théologiens américains et canadiens sous la présidence du Rév. C. T. Craig, méthodiste, président du *Drew Theological Seminary* à Madison, N. Y. ; il collabore activement au programme général concernant l'Église, le Culte et l'Intercommunion. (Le comité spécial sur les questions orthodoxes dont il a été parlé plus haut, travaille aussi sur ce plan).

Un de ses membres le Rév. W. M. HORTON, congrégationaliste, a déclaré que les théologiens sont parvenus à toucher le fond même des différences systématiques qui séparent les Églises. D'une part les Églises qui sont basées sur le principe d'autorité et qui insistent sur leur continuité historique ; d'autre part celles qui sont moins rigidement organisées et qui insistent sur l'expérience personnelle. « Portés à leur conséquence dernière, ces principes exclusifs signifieraient la destruction de la chrétienté ; mais heureusement que les Églises commencent à s'en rendre compte ». Les débats théologiques ont un sens seulement pour autant qu'ils aboutissent non pas à accuser les différences qui séparent les Églises, mais à élaborer une synthèse de leurs conceptions [1].

Il est intéressant de citer deux opinions opposées sur le rôle de la Commission œcuménique FOI ET CONSTITUTION.

Dans une correspondance provenant des milieux de l'E. K. D. (*Evangelische Kirche Deutschlands*) de Berlin on regrette que le Conseil œcuménique en ait fait une de ses activités parmi beaucoup d'autres, et encore la moins financée, son genre de travail étant peu compréhensible à la majorité des Américains [2]. L'autre opinion

1. *SŒPI* Nº 39.
2. *Orbis catholicus*, déc., p. 549.

appartient au Dr. H. VAN DER LINDE, secrétaire du Conseil des Églises néerlandaises ; elle estime que les études de *Foi et Constitution* n'ont que peu de portée pour l'existence de l'Église dans le monde, surtout derrière le rideau de fer, et risquent de dégénérer dans une espèce de jeu théologique ; elles devraient donc devenir réalistes, conformément à l'allure générale du Mouvement œcuménique, lequel a toujours poursuivi comme fin non pas l'unité de l'Église, mais la conversion de l'Église au Christ [1].

En ce qui concerne le PROGRAMME dressé par le DÉPARTEMENT D'ÉTUDES du Conseil œcuménique, les Églises américaines et le Conseil fédéral des Églises du Christ aux États-Unis, vont s'y attacher énergiquement. A cet effet 30 dirigeants et théologiens se sont réunis les 10 et 11 novembre à Pawling (N. Y.) et ont constitué un comité pour participer activement à « une recherche de longue haleine sur le plan mondial » [2].

Le Très Rév. G. B. OXNAM a choisi pour sujet des *Hoover Lectures on Christian Unity* qu'il a données du 14 au 17 novembre à l'université de Chicago : « Qu'ils soient un. Problèmes en vue d'obtenir les bénédictions de l'Unité » [3]. Le séminaire de théologie de Chicago, encore une fois, crée une CHAIRE ŒCUMÉNIQUE. Son premier conférencier fut le Dr. PAUL C. MACEY à l'Institut biblique de Garret, Evanston, Ill. [4]

Sur mandat de la *Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen in Deutschland* le pasteur W. MENN vient de composer un CATÉCHISME ŒCUMÉNIQUE où les études œcuméniques occupent peu de place, vu leur caractère ésotérique [5].

A cause de la situation politique et religieuse par-

1. *Wending*, oct., p. 520 suiv.
2. *SŒPI* N° 42.
3. *FCB* déc.
4. *SŒPI* N° 40.
5. *Orbis catholicus*, déc.

ticulière à l'ASIE ORIENTALE d'aujourd'hui, les « Jeunes Églises » de 16 pays, la Chine excepté, ont envoyé des représentants à une conférence qui s'est tenue à BANGKOK du 4 au 11 décembre sous les auspices conjuguées du Conseil œcuménique des Églises et du Conseil international des Missions. Son thème général était : *La tâche des chrétiens dans l'Asie orientale en pleine transformation* et son but principal, de mettre plus d'unité entre ces Églises et le Mouvement œcuménique. On a discuté évangélisme et communisme en tenant compte de l'avis de la jeunesse. Comme premier résultat, notons la nomination d'un représentant (de race asiatique) des deux Conseils-patrons afin d'assurer la liaison entre les Églises de la région et ses Conseils chrétiens nationaux, et entre ces institutions et les Églises dans le monde [1].

L'INTER-CHURCH DEPARTMENT du Conseil œcuménique a inscrit à son budget de 1950 des sommes pour aider les ÉGLISES ORIENTALES : de Grèce (réfugiés et clergé des régions dévastées) ; Yougoslavie (formation du clergé et d'instituteurs) ; Pologne (évangélisme) ; Tchécoslovaquie (habillement) [2].

Avis d'un vétéran du Mouvement œcuménique, le DR. F. SIEGMUND-SCHULTZE, sur la conférence d'AMSTERDAM 1948 [3]:

> Connaissant trop peu l'histoire du Mouvement œcuménique elle attacha trop d'importance à des aspects secondaires de celui-ci et ne fut pas heureuse non plus dans sa définition de « catholique » et « protestant ».

Vient de paraître *ER*, hiver, qui est en grande partie consacrée au programme d'études du département du même nom, celui dont il a été parlé plus haut sur le plan américain.

1. *SŒPI* Nos 45 et 46. *CW* janv. mentionnne dans sa relation colorée de la conférence, les agissements anti-œcuméniques de l'*International Council of Christian Churches* dans ces pays naissant à l'œcuménisme.
2. *LC* 18 déc., p. 6.
3. *IKZ*, No 4, p. 271.

L'*Éditorial* explique le sens que le Département donne aux études car elles aussi, tout comme le culte et l'évangélisme, présentent des difficultés pour les chrétiens séparés. « Nos études commencent avec la Bible, c'est-à-dire en écoutant la Parole de Dieu ; elles progressent vers l'évangélisme qui est la proclamation de la Parole de Dieu ; elles en arrivent enfin à l'action chrétienne, c'est-à-dire à faire la volonté de Dieu » (p. 122).

L'*Éditorial* est suivi d'exposés des trois sujets d'étude : *La Bible et le Message de l'Église pour le monde ; L'évangélisation de l'homme dans la société massive moderne ; L'Action chrétienne dans la société*, par leurs secrétaires respectifs. Dans la *Chronique*, Mlle de DIÉTRICH fait le point pour les trois années révolues de l'Institut œcuménique de BOSSEY, dont le devoir est de construire une vue chrétienne de la vie qui permettra à un laïc de voir son travail quotidien comme une *liturgia*, un service offert à Dieu et au prochain (*fellowmen*) (p. 192). A la p. 201 on apprend le projet de plusieurs publications : une étude sur le problème entier des relations des Églises chrétiennes avec les Juifs ; un Symposium sur l'Orthodoxie, pour l'interpréter au monde non-orthodoxe ; une étude des encycliques papales sur les sujets sociaux et politiques.

Parmi les autres articles, tous intéressants, il faut signaler THE DOCTRINE OF THE CHURCH AND THE ECUMENICAL PROBLEM de G. FLOROVSKY, qui tranche sur le reste par son allure *Foi et Constitution*.

Dans les cadres étroits d'un article de neuf pages, l'A. ne prétend pas faire plus que poser le problème essentiellement œcuménique (et essentiellement « catholique », dirions-nous, chose que les milieux œcuméniques ont peut-être peine à comprendre) qu'il posa d'ailleurs sans le résoudre voici bientôt 16 ans : Les limites de l'Église et le sens ecclésiastique de ce qui se trouve en dehors d'elles et donc de ce qui est ecclésiastiquement anormal. Jusqu'à présent ce problème s'est présenté à la conscience orthodoxe, nous dit le P. F., sous son angle pastoral et canonique (conversions individuelles). C'est insuffisant, il faut le considérer à la lumière de la théologie. Cette lumière notre A. la trouve, sans vouloir pour cela en exagérer l'importance, dans saint Augustin. Ce dernier n'a d'habitude pas bonne presse chez les Orthodoxes. Ici le P. F. aime à rappeler que malgré tout il est Père de l'Église universelle.

Notes et Documents.

L'Assemblée d'Amsterdam et l'Orthodoxie grecque.

Il est incontestable que certaines hésitations ont accueilli en terre hellène la lecture des actes de la Conférence d'Amsterdam et celle des rapports des représentants des Églises de Constantinople et d'Athènes. Un malaise en est résulté à l'égard du Mouvement œcuménique et d'une participation trop avancée à ses travaux. La Presse même s'en est occupée. Comment expliquer ce que d'aucuns, mal informés, seraient tentés d'appeler un revirement ?

Notre souci d'information nous empêche d'omettre une première considération d'ordre plus superficiel : à Amsterdam, les délégations orthodoxes ont été froissées dans leur dignité, dans leur amour-propre, oserait-on dire. Elles furent mises sur le même pied que les multiples confessions protestantes ; elles eurent à prendre rang avec les représentants de l'Armée du salut ou des Quakers ; elles, pour qui l'Una Sancta réside suprêmement dans l'Église des sept Conciles œcuméniques, sentirent qu'elles compromettaient quelque chose de leur dignité dans ce caravansérail religieux que représentait l'Assemblée d'Amsterdam. M. Bratsiotis l'a bien noté, ce malaise, dans la lettre qu'il adresse à l'*Ekklesia* et où il souhaite qu'à l'avenir les « observateurs » que les Églises orthodoxes enverraient dans les réunions interconfessionnelles ne soient ni des prêtres, ni des prélats, « dont la présence donne occasion à des plaisanteries méchantes, telle la définition donnée des assemblées œcuméniques, comme des réunions pan-protestantes auxquelles participent quelques représentants orthodoxes, à l'instar d'enseignes décoratives, apparaissant, tels les mages de l'Orient, avec leurs barbes blanches et leurs habits pittoresques » (*Ekklesia*, 1949, p. 242-243). Cette impression, pour secondaire qu'elle soit, nous la retrouvons aussi dans le premier article que le prof. Konidaris consacre à la place de l'Église orthodoxe dans la Société des Églises (*Theologia*, 1949, p. 301-313) et à travers le Mémoire du prof. Karmiris qui sera publié en anglais, par les soins du Conseil œcuménique des Églises, avec d'autres études des théologiens orthodoxes : *L'Église orthodoxe et ses relations avec les Églises hétérodoxes et la Société des Églises* (*Ekklesia*, 1949, p. 130 ; 141 ; 159 ; 195 ; 222).

Le problème a été abordé plus profondément par le métropolite de Corinthe, Mgr Michel, ancien archimandrite de la communauté grecque de Londres. Dans un article intitulé *Société des Églises*, (*Ekklesia*, 1949, p. 65), le prélat rappelle un souvenir de la Conférence *Faith and Order* d'Édimbourg en 1937 : feu le Dr. Temple, alors archevêque d'York, avait dans son discours inaugural, développé la pensée qu'aucune Église ne peut prétendre posséder la vérité intégrale ; chacune en possède quelque fragment et seule la réunion de toutes les confessions chrétiennes permettra de reconstituer la vérité chrétienne totale. L'Église orthodoxe ne pouvait d'aucune manière souscrire à une telle déclaration, elle qui est demeurée, à travers les siècles et mille combats, l'authentique héritière du message divin. Aussi, en séance plénière, une mise au point avait-elle été lue qui affirmait le point de vue orthodoxe sur l'Église et les autres vérités dogmatiques.

Pour Mgr de Corinthe il n'est pas possible de discuter de vérités dogmatiques avec des théologiens protestants ; il faudrait qu'ils se soient préalablement mis d'accord entre eux. L'objet des conversations doit être strictement limité aux problèmes moraux et sociaux. Aussi regrette-t-il vivement, et ne s'en cache-t-il pas, que les représentants orthodoxes à Amsterdam aient accepté les Rapports et la Charte constitutive de la Société des Églises. Dans un second article qui répondra aux mises au point des métropolites de Thyatire et d'Édesse, dont nous allons parler bientôt, il précisera encore sa pensée. Il suffit, écrit-il, de citer le commencement et la fin de l'exposé de la première section de la Conférence, sur l'Église Universelle dans le dessein de Dieu, pour se convaincre du bien-fondé de notre position :

« Nous venons d'Églises chrétiennes qui durant longtemps vécurent en mésintelligence, s'ignorèrent ou se méconnurent mutuellement... » et à la fin : « Commençons notre travail au Conseil œcuménique des Églises, en esprit de pénitence pour ce que nous fûmes, en esprit d'espérance pour ce que nous serons ».

Non, ajoute le métropolite, l'Église orthodoxe n'a rien à gagner à participer à des assemblées qui s'occupent d'examiner les vérités dogmatiques ; au contraire, il peut en résulter un dommage réel pour son prestige. N'est-ce pas dans la bouche des délégués orthodoxes que sont placées les phrases rappelées ci-dessus ? Qu'en vérité ceux qui ont des responsabilités dans les divisions entre chrétiens les prennent, mais non les représentants de l'Église orthodoxe qui personnifient l'Una Sancta. Si, en commission et en sous-commission,

les délégués n'ont pas manqué d'affirmer la véritable doctrine, pourquoi, en séance plénière, le métropolite de Thyatire ne fit-il pas allusion à l'angle dogmatique des problèmes touchés ? Certes,il réserva sur les Rapports et sur l'approbation de la Charte constitutive le jugement de chacune des Églises, il eût semblé préférable qu'une mise au point plus vigoureuse intervînt, comme ce fut le cas à Lausanne et à Édimbourg (*A propos de la Conférence d'Amsterdam*, *Ekklesia*, 1949, p. 210).

La prose de l'archevêque de Corinthe ne manque pas de vigueur et elle met en cause, assez directement, les représentants des Églises orthodoxes à Amsterdam. Il ne faut donc pas s'étonner que leur président, le vénérable métropolite Germain de Thyatire, ait cru devoir répondre ; il le fit de concert avec le métropolite d'Édesse, Mgr Pantéléimon, dans un article d'*Ekklesia : A propos de la Conférence d'Amsterdam* (1949, p. 122-124). Chacun sait la longue expérience qu'a acquise le métropolite de Thyatire dans les relations interconfessionnelles ; il est depuis plus de vingt-cinq ans l'exarque du patriarche œcuménique en Europe, avec résidence à Londres. Sa parole est écoutée parmi les frères séparés et, parmi les siens, personne n'a jamais contesté le sens aigu qu'il possède de la tradition orthodoxe. Il intitule sa réponse : Audiatur et altera pars. Après un bref rappel des prodromes du Conseil œcuménique, Mgr Germain remet en mémoire que l'idée d'une Société des Églises fut lancée tout d'abord à Constantinople, dans l'Encyclique qu'en 1920 le patriarcat œcuménique adressa à toutes les Églises chrétiennes, avec le but nettement limité de s'occuper en commun des problèmes moraux et sociaux.

Le but général du Conseil œcuménique des Églises n'est pas essentiellement différent ; toutefois, il fallait toucher à certaines thèses dogmatiques pour chercher une base aux solutions qu'on esquisserait dans le domaine social et moral, international ou de rapprochement chrétien.

Évidemment les représentants de l'Église orthodoxe ont le devoir de défendre sa doctrine, dans les assemblées et en dehors d'elles ; ils doivent aussi chercher à convaincre les autres de la rectitude de sa foi. A Lausanne et à Édimbourg, aucun point de la doctrine orthodoxe ne fut sacrifié et les protestations nécessaires furent émises lorsqu'il le fallait. Peut-être certains pourront-ils contester l'utilité des contacts que nous avons eus jusqu'à présent avec les milieux protestants. Leur point de vue se comprend. Un fait demeure pourtant : les contacts directs que nous avons eus avec d'autres sur des

problèmes dogmatiques au sujet desquels nous divergeons ne contribuent-ils pas à les combattre efficacement et à défendre le dogme orthodoxe ?

Si à Amsterdam nous avons accepté les Rapports et la Charte constitutive, il ne faut pas perdre de vue la différence entre « receiving » et « accepting ». C'est pour les transmettre à nos Églises respectives que nous avons reçu les différents documents incriminés ; ce sera à Elles de se prononcer.

Il faut le répéter encore, la nature du Conseil œcuménique n'en fait pas une Société des Églises ; son but premier demeure pratique, ainsi que nous venons de le dire ; une exception est faite pour la commission *Faith and Order*, qui perpétue au sein du Conseil le mouvement dont elle est l'émanation.

Même sur le thème de l'Église, tous ceux qui ont lu attentivement le Rapport présenté ont pu saisir que les rédacteurs n'ont pas cherché à masquer les différences qui existent sur ce point entre les thèses des Églises catholiques, c'est-à-dire orthodoxe, anglicane, vieille-catholique et celles des confessions protestantes. Mgr Germain termine en précisant que s'il n'a pas, dans son allocution finale à l'Assemblée plénière, fait mention des discussions dogmatiques, c'est que, pour sa part, il n'avait rien trouvé dans le Rapport qui s'opposât à la doctrine orthodoxe : les membres des délégations orthodoxes ne purent non plus signaler de points de friction avec la doctrine reçue.

La réponse de Mgr Pantéléimon d'Édesse aux reproches du métropolite de Corinthe fait peut-être montre de moins de longanimité que celle de Mgr de Thyatire. Résumons-la pour connaître plus intimement la pensée des prélats orthodoxes. Puisque les précisions déjà données excluent l'idée d'une Société des Églises au sens canonique du mot, mais laissent au Conseil œcuménique sa véritable nature d'organe consultatif et intermédiaire pour ceux qui croient en Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur, rien n'empêche, en principe, les Églises orthodoxes d'y participer. En outre, à notre époque de déchristianisation, l'idée d'unité qui travaille le monde chrétien ne peut être rejetée par l'Église orthodoxe. Le monde protestant est incontestablement travaillé par le besoin d'unité ; c'est de lui qu'émane le Mouvement œcuménique. Que l'Église orthodoxe s'en retire, elle abandonnerait de ce fait toute l'action menée jusqu'ici par les éléments « de droite » et conservateurs au sein du protestantisme ; ceux-ci se trouveraient, par son départ, considérablement affaiblis. Pouvons-nous ne pas répondre aux appels qui nous sont adressés ?

Certes nous devons être prêts à confesser notre foi ; mais sur quel principe peut-on s'appuyer pour dire que mieux vaut ne pas paraître à des assemblées où les points de notre foi pourraient être mis en cause ?

La condamnation que le métropolite de Corinthe semble porter contre les délégués orthodoxes n'est pas juste ; ceux-ci n'ont fait que se conformer aux instructions qu'ils avaient reçues ; rien dans leur attitude n'a été de nature à nuire à l'Église. C'est à Elle qu'appartient le dernier mot en la matière, et l'avenir dira si l'attitude prise jusqu'ici par les Synodes de Constantinople et d'Athènes doit être poursuivie.

A côté de cet échange de vues entre prélats, d'autres éléments ont été publiés qui ne sont pas entre nos mains : ce sont les rapports des professeurs Bratsiotis et Ioannidis, qui faisaient partie de la délégation hellène et celui du métropolite de Samos, Mgr Irénée, de la délégation du patriarcat œcuménique.

Du remarquable exposé du prof. Karmiris, dont nous parlions cidessus, nous voudrions dire qu'il contient une très précise exposition de l'ecclésiologie orthodoxe ; lue dans les milieux du Conseil œcuménique auxquels elle est destinée, elle est de nature à dissiper, s'il en fut jamais, toutes les illusions. C'est à regret que nous ne pouvons que la signaler en passant. Commissaire royal près du Saint-Synode de Grèce et spécialiste de la dogmatique qu'il enseigne à l'Université d'Athènes, M. Karmiris l'est aussi des relations de l'Orthodoxie avec le monde de la Réforme, ce qui lui permet de consacrer un chapitre fouillé de son exposé à l'historique de la question.

Lorsqu'il étudie la position de l'Église orthodoxe en face du Conseil œcuménique, l'Auteur aime se référer à la tradition de son Église : il nous révèle ainsi l'initiative prise, dès 1902, par le patriarche œcuménique Joachim III de consulter les Églises-Sœurs au sujet du travail éventuel pour l'union des chrétiens séparés. Mais ce qui retient surtout son attention, c'est l'Encyclique du patriarcat œcuménique de 1920 adressée à toutes les Églises du Christ pour promouvoir une Société des Églises, afin d'agir en commun sur le terrain moral et social. On sait que les difficultés politiques auxquelles fut mêlée en ces années la Grande Église l'empêchèrent de promouvoir davantage l'idée dont elle avait eu l'initiative. C'est dans le sens tracé alors que M. Karmiris voudrait voir s'engager les présents essais de collaboration. L'Encyclique du Patriarcat proposait des réalisations pratiques : 1) l'unification du calendrier ; 2) l'échange

de lettres fraternelles aux grandes fêtes ou en des circonstances exceptionnelles ; 3) des relations canoniques entre les représentants des différentes Églises en résidence au même endroit ; 4) des relations entre les Écoles théologiques et les théologiens et les échanges d'élèves, de périodiques et d'ouvrages ; 5) la convocation de congrès panchrétiens pour des questions d'intérêt général ; de même la composition d'ouvrages scientifiques sur des points de divergence dogmatique ; 6) un respect réciproque des usages et des rites des différentes Églises ; 7) la sépulture accordée à des chrétiens appartenant à d'autres confessions ; 8) le règlement de la question des mariages mixtes ; 9) un encouragement mutuel dans les œuvres pies concourant au renforcement du sentiment religieux ; 10) l'abolition du prosélytisme.

Déjà en 1920, à la réunion préparatoire de *Faith and Order* à Genève, la délégation orthodoxe proposait des réalisations très proches de celles énoncées dans l'Encyclique patriarcale. On le voit, dès le principe, le Patriarcat traçait la voie vers une collaboration d'ordre pratique, tandis qu'il acceptait seulement une prise de contact et une participation des théologiens orthodoxes d'un caractère plutôt académique, dans la poursuite d'études scientifiques sur les divergences dogmatiques qui séparent les Églises. En outre, en principe, des contacts sur le terrain dogmatique n'étaient pas exclus avec les Églises plus rapprochées dans la croyance, comme les Églises monophysites de l'Orient, l'Église anglicane ou les vieux-catholiques.

A Lausanne en 1927, la délégation orthodoxe avait été obligée de rejeter le vote des décisions finales de la Conférence, parce que « les bases posées pour la formulation de propositions communes s'écartaient sur plusieurs points des principes de l'Église orthodoxe et parce que leur rédaction était le fruit d'un compromis entre idées et thèses contradictoires, pour que l'harmonie extérieure soit sauvée, du moins quant à la lettre ».

A Édimbourg en 1937, les orthodoxes déclaraient encore que « l'union des Églises chrétiennes ne pouvait être poursuivie que si, dès le début, on parvenait à réunir les Églises les plus proches les unes des autres » ; ils posaient en outre « comme base sûre des discussions, l'enseignement dogmatique de l'ancienne Église, tel qu'il se trouve dans les Saintes Écritures, le Symbole de la foi, les décisions des Conciles œcuméniques et dans toute la vie de l'Église indivisée ».

On peut conclure de ce qui vient d'être rappelé que la position

constante de l'Église orthodoxe fut de participer aux assemblées du mouvement *Life and Work* d'une manière officielle et inconditionnée, parce qu'elles étaient orientées avant tout vers un christianisme pratique ; par contre, aux réunions de *Faith and Order*, la participation orthodoxe ne serait qu'officieuse, par la présence de quelques théologiens, en qualité d'observateurs et de conseillers, sans droit de vote ; cette présence signifierait une simple prise de contact et une discussion théologique et non la conjonction de l'Église orthodoxe sur un terrain dogmatique et ecclésiologique avec l'infinie variété des communautés et des confessions protestantes.

Semblable attitude n'exclut pas la participation orthodoxe à des réunions plus restreintes, avec les Églises plus rapprochées sur le terrain dogmatique et régies par des principes communs, comme il intervint à Londres en 1931 entre Orthodoxes et Anglicans. Avec les protestants en général, l'Église orthodoxe considère comme une condition sine qua non à toute discussion dogmatique l'accord préalable des confessions protestantes entre elles.

Nous pouvons espérer que la collaboration des Orthodoxes à la Société des Églises, sur le terrain du christianisme pratique seulement, et dans l'esprit de l'Encyclique patriarcale de 1920 ne suscitera pas d'opposition de la part des autres autocéphalies orthodoxes ; au contraire leur participation au mouvement *Faith and Order*, dans l'esprit de certains cercles œcuméniques d'Amsterdam, scandaliserait à bon droit la conscience commune orthodoxe et aboutirait à un résultat opposé au but désiré.

M. Karmiris en vient alors à l'examen plus précis de la participation de l'Église orthodoxe à l'organisation de la Société des Églises élaborée à Amsterdam. Il donne à ce sujet son opinion personnelle. Il souhaiterait avant tout que le Patriarcat œcuménique prenne l'initiative d'une entente avec toutes les Églises autocéphales, afin que toutes participent au mouvement, considéré comme une simple société des Églises, au sens orthodoxe du mot, et non comme une Église œcuménique ou une Superéglise, une Una Sancta, en d'autres termes, un Conseil qui n'aurait pour les Églises membres qu'un caractère consultatif.

Le professeur d'Athènes pense que cette participation serait possible à certaines conditions que devraient préciser en commun les Églises orthodoxes, et dont il esquisse ce qu'elles pourraient être : 1) Participation officielle des Orthodoxes aux seules réunions du christianisme pratique, sans immixtion de questions dogmati-

ques ; 2) Modification de la base dogmatique et ecclésiologique du Conseil, parce que celle qui a été posée « la foi dans le Christ Dieu et Sauveur du monde » ne paraît pas suffisante et satisfaisante aux Orthodoxes, dans la mesure ou il est certain que d'anciens et modernes hérétiques soutinrent la divinité de Jésus-Christ dans un sens différent de celui du premier Concile œcuménique et des autres Conciles après lui, qui n'acceptaient sa signification plénière et orthodoxe que dans la Trinité ; parce que, en outre, sur la base actuelle, participent présentement au Conseil des communautés et des organisations protestantes qui n'ont aucun sacrement et dont les tenants ne sont pas baptisés, comme les Quakers ou les membres de l'Armée du salut, tandis qu'aux yeux des Orthodoxes les non-baptisés ne sont pas considérés comme chrétiens. Au lieu de la base élastique actuelle, il faudrait préciser comme base dogmatique et ecclésiologique l'ancienne foi chrétienne du Dieu Trinité et en général tout le contenu de la foi de l'Église ancienne indivisée, comme elle est contenue dans la Sainte Écriture et dans le symbole de Nicée-Constantinople et les autres définitions des sept Conciles œcuméniques ; ainsi se trouvera précisée aussi la notion et la nature de l'Église, conventionnellement étendue à présent pour abriter le plus grand nombre possible de communautés, dont plusieurs, du point de vue orthodoxe, ne justifient pas le titre d'Église ; 3) Participation de l'Église orthodoxe au Conseil central de la Société des Églises, comme aux commissions et à tous les services, à des conditions égales et en proportion du nombre de fidèles représentés par chaque Église ; 4) Abolition absolue de tout prosélytisme de la part des Églises membres.

M. Karmiris conclut son étude en soulignant la persuasion qu'il éprouve que les contacts établis sur le terrain du christianisme pratique, joint à des efforts parallèles de la part de ceux qui sont plus rapprochés sur le terrain dogmatique, pourront, sous l'assistance de l'Esprit Saint, conduire peu à peu à des formes plus complètes d'union.

L'étude du professeur Konidaris de Salonique, lui aussi membre de la délégation grecque à Amsterdam, que nous avons signalée plus haut, n'est malheureusement pas achevée, au moment où nous écrivons ces lignes. Qu'il nous soit permis de noter déjà qu'elle se tourne, elle aussi, vers l'Encyclique patriarcale de 1920 pour y chercher une ligne de conduite.

M. le professeur Bratsiotis, dont nous avions livré aux lecteurs d'*Irénikon* (XX, 1947, p. 441-445) des pages si suggestives sur la participation de l'Église orthodoxe de Grèce au Mouvement œcu-

ménique, trouve vérifiées après la Conférence d'Amsterdam, les vues qui étaient siennes, au lendemain des réunions préparatoires de Genève. S'il se prononce catégoriquement pour la participation orthodoxe au Mouvement, il souhaite qu'elle soit limitée à ce qu'on est accoutumé d'appeler le christianisme pratique ; aux réunions où des problèmes dogmatiques seraient posés, son désir serait que les Orthodoxes n'y soient représentés que par des observateurs.

Irénikon est heureux de pouvoir apporter sa contribution au Mouvement œcuménique en présentant les aperçus si mesurés des délégués des Églises orthodoxes qui furent à Amsterdam.

D. P. Dumont.

Le Service Apostolique de l'Église de Grèce.

Feu l'archevêque d'Athènes Chrysostome appela Service Apostolique, *'Αποστολικὴ Διακονία*, le nouvel organisme ecclésiastique de l'Église de Grèce, dont la tâche était de mettre sur pied la mission intérieure. Cet organisme fonctionne sous la surveillance du Saint Synode et est dirigé par un comité de sept membres, formé de prélats, membres du Saint Synode et de professeurs de la Faculté de Théologie, sous la présidence de l'archevêque d'Athènes.

C'est en 1936 qu'il fut installé, mais, à vrai dire, il était tombé dans un état voisin de la mort. Ranimé et réorganisé depuis l'année dernière, il a travaillé depuis lors d'une manière exceptionnelle et systématique. Le professeur de l'Université B. Bellas est placé provisoirement à sa tête. Cet organisme a des ramifications dans toutes les métropoles du pays. Au Bureau central fonctionnent quatre directions générales, confiées à des prêtres distingués, à savoir : *a*) prédication sacrée ; *b*) pratique du sacrement de pénitence ; *c*) catéchistique ; *d*) explication religieuse.

En un an, depuis sa réorganisation, le Service Apostolique peut présenter les réalisations suivantes : *a*) Fondation d'une École de prédicateurs, de confesseurs et de catéchistes, que fréquentent les étudiants de la Faculté de Théologie de l'Université ; *b*) Intensification de la prédication de la parole de Dieu dans les éparchies; *c*) Publication de beaucoup d'ouvrages apologétiques d'allure explicative et même dogmatique pour toutes les classes sociales, surtout pour la jeunesse, les prisonniers, les malades et les soldats ; *d*) Organisation de prédications radiophoniques régulières.

Le Comité directeur étudie en outre un meilleur fonctionnement

de l'École des prédicateurs, où seront enseignées : l'exégèse pratique de la Sainte Écriture, la lecture des Pères grecs, la sociologie et surtout la sociologie chrétienne, la biologie, la philosophie, la psychologie, la pastorale, la catéchistique, la liturgie, etc. Le Service Apostolique projette aussi de réorganiser certaines écoles de catéchisme conservées par l'Église, parallèlement avec les établissements analogues de la Confrérie *Ζωή* du Père Ange, qui fonctionnent depuis plus de vingt ans, de même qu'avec d'autres organisations chrétiennes. On médite également la systématisation de la pratique du sacrement de pénitence et on prépare l'édition d'une anthologie des plus belles hymnes liturgiques.

Dans ces généreux efforts le Service Apostolique est aidé avec beaucoup de dévouement par le gouvernement grec et par le peuple lui-même. Les Églises hétérodoxes lui prêtent aussi leur concours, surtout l'Église anglicane et l'Église catholique romaine, de même que le Conseil œcuménique de Genève (département de la reconstruction).

La réorganisation et l'activité énergique du Service Apostolique viennent à un moment où plus que jamais le peuple grec souffrant a besoin de son aide.

Prof. P. BRATSIOTIS,
de *L'Université d'Athènes.*

Les Conférences œcuméniques annuelles à Osby.

Depuis plusieurs années Osby jouit du privilège d'être le siège de conversations œcuméniques entre différentes confessions chrétiennes. Prêtres et théologiens venus de divers pays et appartenant à diverses Églises s'y sont rencontrés. En évoquant ces souvenirs, nous pouvons rendre grâces à Dieu.

Cette année-ci, les conversations se sont tenues du 22 au 24 août et avaient pour thème : *La justification.* L'indication des sujets traités permettra peut-être de se faire une idée de la façon dont le problème fut abordé : la justification et le baptême ; la justification et la foi ; la justification et la sanctification ; la justification, les bonnes œuvres et le mérite ; la justification de l'Église, et enfin la justification et les sacrements. Des membres de l'Église catholique romaine, des Églises orientales, de l'Église anglicane, des vieux-catholiques, des membres de l'Église du Danemark et de l'Église luthérienne d'Autriche prirent part à la conférence et parmi l'as-

sistance nous nous bornerons à mentionner le R. P. M. de Paillerets, O. P. ; le Rev. C. B. Moss, D. D., d'Oxford et le Prof. J. Jans d'Amersfoort (Hollande).

Chaque matinée débutait par la célébration de la messe catholique romaine. L'un jour elle était suivie de la messe en rite vieux-catholique célébrée en langue néerlandaise et de la messe suédoise, un autre jour de la Liturgie orthodoxe célébrée par le P. Georgi Karmla, prêtre orthodoxe esthonien et de la messe anglicane. Ce matin-là, quelques membres se réunirent en agapes au cours desquelles les restes non consacrés du pain de la Liturgie orthodoxe furent consommés avec du pain. Le P. Karmla lut des textes de la Sainte Écriture.

Il fut surprenant et réjouissant de constater jusqu'à quel point régna une parfaite similitude de vues. Nous étions unanimes à admettre que pour la doctrine de la Justification, bon nombre de divergences se réduisent à une différence de terminologie. La théologie de l'Église catholique romaine n'use que d'une expression là où nous, Suédois, en employons généralement deux : la Justification *et* la sanctification. Cela étant acquis, nous constatâmes que la seule difficulté réelle concerne *le mérite*.

Ces conversations ne sont pas un signe d'Unité, mais simplement un désir de cette Unité. Et de fait, elles semblent être un précieux instrument de compréhension réciproque, susceptible de corriger bien des vieilles erreurs ou confusions. Elles sont strictement privées. Ce fut une grande cause de joie que le Vicaire Apostolique en Suède ait consenti, cette année encore, à envoyer un délégué à ces conversations. Il est probable que de tous les pays du monde, la Suède est celui où les rapports sont les plus cordiaux entre l'Église catholique romaine et l'Église nationale.

Gunnar ROSENDAL.

Bibliographie.

DOCTRINE

Hugo Rahner. — Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze. Zurich, Rhein-Verlag, 1945 ; in-8, 497 p., 12 planches, 22,50 fr. suisses.

Au cours des dernières années, l'A. a publié dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* un certain nombre d'études minutieuses et érudites montrant par des exemples « comment la piété grecque a été sanctifiée par l'Église » (p. 10). Citons p. ex. : *Die Weide als Symbol der Keuschheit in der Antike und im Christentum*, Z. k. Th. 56 (1932) 231 sqq. ; *Mysterium Lunae*, 63 (1939) 311 sqq., 428 sqq. ; 64 (1940) 60 sqq., 121 sqq. ; *Antenna Crucis*, 65 (1941) 123 sqq. ; 66 (1942) 89 sqq., 196 sqq ; 67 (1943) 1 sqq. Synthèse remarquable, le présent volume nous donne les résultats et la signification de ces travaux patients. Dans une première partie (*Mysterion)* l'A. fait l'historique des recherches comparatives entre les mystères païens et le mystère chrétien. Trois solutions ont été proposées : Dépendance du christianisme des mystères païens (Usener, Dieterich, Reitzenstein, Bousset, Loitpoldts, Loisy) ; *eidos* commun de part et d'autre, la présence cultique du fait rédempteur (Casel et la *Mysterienlehre*) ; la troisième explication (Kittel, Dölger, Prümm et le P. Rahner) montre l'erreur des deux solutions précédentes et établit une distinction nette entre la position initiale du christianisme (surtout saint Paul) et les débats ultérieurs (à partir du IIe s.), entre dépendance et adaptation, selon le mot de Clément d'Alexandrie : « Je veux vous expliquer les mystères du *Logos* en des images qui vous sont familières » (p. 31). C'est ce principe d'adaptation du fait chrétien aux concepts grecs existants que l'A. développe et illustre par des exemples patristiques empruntés à la sacramentalité chrétienne : la croix, mystère biblique et cosmique, le baptême, initiation et perfection à la fois, le mystère du Christ, nouvel *Helios*, et de la *Selene* spirituelle, Marie et l'Église. — La solution donnée au problème historique de la relation entre mystère chrétien et païen exclut dès lors toute crainte pour l'originalité du christianisme et permet de montrer comment la religion chrétienne s'est insérée dans les formes de piété et d'imagination hellénistiques en les revalorisant sur un plan supérieur. Ainsi les tâtonnements psychagogiques grecs à l'aide du symbolisme des deux plantes salutaires moly et mandragore obtiennent une forme concrète dans l'Église (deuxième partie) et le voyage l'Ulysse devient le symbole de l'Église traversant la mer périlleuse de la vie et ramenant l'homme au vrai port, le ciel (troisième partie). — Le livre du R. P. est un témoignage éclatant de l'huma-

nisme des Pères qui ont fait entrer dans le sein de l'Église l'héritage d'un monde touché du doigt de Dieu par la Révélation. Il nous donne également le principe de tout vrai humanisme chrétien : considérer Hellas à la lumière du Christ. Toutefois reste-t-il vrai que les Pères ont eu avant tout recours aux sources scripturaires et qu'à mainte reprise, ils se défendent d'avoir dû endosser la robe du rhéteur. D. N. E.

Iwan von Kologriwof. — Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews. Ratisbonne, Pustet, 1948 ; in-8, 300 p., 9 RM.

Giovanni Kologrivof. — Costantino Leontiev. Brescia, Morcelliana, 1949 ; in-12, 300 p., 700 L. it.

Leontjev fait figure d'un « penseur privé » parmi ses contemporains. Solovjev voyait en lui « l'homme le plus sage » de la Russie de son temps. Était-ce parce qu'il avait réussi à ébranler chez son ami la foi dans le rôle culturel propre de leur patrie commune ? Épris du beau et se détournant de tout ce qui est laid — « un phénomène rare dans notre littérature » (Berdjaev) —, il avait son critère propre pour distinguer le vrai du faux et pour dépister l'illusoire dans certaines idéologies de son milieu. Même le rève de la « fraternisation universelle » de Dostoïevski lui semblait bien ennuyeux et, somme toute, peu chrétien (un « christianisme à l'eau de roses »). Selon lui, « la vraie foi dans le progrès doit être pessimiste, sans illusions. Il ne s'agit que d'une transformation des fardeaux de la vie en de nouvelles formes de pédagogie divine pour conduire l'homme, par la souffrance et la mort, à sa destinée ». Il parle avec horreur du « chemin mortel de la fusion universelle », celui du nivellement « socialiste » en une masse sans couleurs, avec une culture moyenne à la portée de chacun. De Danilevskij, en désaccord avec les slavophiles comme Chomjakov, Aksakov et Kireevskij, il avait appris à respecter les différentes cultures complémentaires, où la culture slave prend une place de choix, mais non pas déterminante. D'ailleurs, ce qui lui tient à cœur ce n'est pas l'« idée russe » mais l'« idée byzantine ». Sans elle, pas de vraie Russie ; avec elle la Russie pourra remplir son rôle important dans la formation d'un nouveau type de culture. Il subissait d'autre part la force de l'argumentation de Solovjev, montrant comment la civilisation de la Russie est foncièrement européenne. — Le présent livre est une excellente introduction à la pensée de Leontjev, mise en relief aussi par sa vie. Remarquons cependant que la relation entre la vie sacramentelle, liturgique et la prière privée chez le moine oriental est assez malheureusement exposée (p. 101-102), et parler du « bréviaire » comme une des parties essentielles de la tâche quotidienne du moine athonite est également une « simplification fusionnante », pour reprendre une expression chère à Leontjev ! D. T. S.

Dr. Alb. Zwart, O. S. Cr. — Heidensche en christelijke Mysteriën. De theologische Grondslagen der Mysteriënliturgie. (Coll. « Catholica », VI, 1). Bruxelles, De Kinkhoren, 1947 ; in-8, 186 p.

Voici un ouvrage qui témoigne d'études sérieuses, même profondes. L'A. examine d'abord brièvement les mystères païens (d'Éleusis, de Dionysos, d'Isis et de Mithra), puis donne un exposé excellent des mystères chrétiens, pour comparer ensuite les uns avec les autres. Il ne partage pas l'opinion de dom Casel, qui voyait un accord frappant entre les deux. Le Dr. Zwart ne peut y trouver qu'une ressemblance vague, parfois même remarquable, mais qui s'accompagne toujours de différences plus grandes et essentielles. Il examine les arguments de Casel, qui ne lui semblent pas probants, quoiqu'il lui reconnaisse volontiers de grands mérites sur plusieurs points, même importants. Enfin il propose une autre explication de la « Mysteriengegenwart » casélienne, en admettant dans nos sacrements et sacramentaux une présence des mystères du Christ, sans que les actes salutaires historiques du Christ y soient rendus présents en eux-mêmes (comme le voulait Casel), mais dans leurs effets : ils se répètent et se continuent de façon mystique dans le corps mystique du Christ, dans ses membres qui sont les chrétiens. Sans doute beaucoup d'anti-caséliens pourront-ils admettre cette explication. En tout cas il est bon qu'on examine les fondements théologiques de la théorie mystérique et sous ce rapport l'étude du P. Zwart mérite toute attention. D. A. v. R.

Jean Daniélou. — Origène. (Coll. « Le Génie du Christianisme »). Paris, Éd. de La Table Ronde, 1948 ; in-8, 310 p.

Cet ouvrage vient vraiment combler une lacune. On a parlé récemment de « l'actualité d'Origène ». Et en effet, les questions relatives à la doctrine du grand docteur alexandrin ont été tellement remuées au cours de ces dernières années, et plusieurs d'entre elles — comme celles de la mystique et du sens spirituel de l'Écriture — sont tellement à l'avant-plan des discussions théologiques auxquelles s'intéresse même le public cultivé, qu'il fallait pour celui-ci une étude renouvelée et de lecture abordable sur Origène et sa doctrine. Le P. D. a réussi à écrire ce livre, où nous trouvons des pages vraiment neuves, notamment sur le culte chrétien d'après Origène, sur l'exégèse rabbinique, sur la distinction très importante entre l'interprétation typologique et l'exégèse allégorique, sur l'angélologie et la mystique d'Origène. On peut même dire que cet ouvrage — sans pourtant qu'il y paraisse beaucoup à sa lecture — est un « engagement » dans toutes sortes de débats, et que plusieurs des questions qui y sont développées sont des pièces, encore sur le métier, d'un ensemble plus important que la doctrine origénienne elle-même, et qui est destiné à replacer la pensée chrétienne dans un cadre plus proche de ses sources authentiques. Aussi bien, appartient-il à cet effort audacieux que quelques théologiens de grand mérite entreprennent en ce moment pour restituer au monde religieux, ou en quête de religion, les valeurs du message chrétien sous sa forme la plus féconde. — Origène a toujours été loué par les uns, réprouvé par les autres. Il va sans dire que l'A. du présent ouvrage fait rigoureusement le départ entre la vérité traditionnelle de la doctrine origénienne et ses élé-

ments moins sûrs. Il ne faut jamais oublier que chez les anténicéens, qui ignoraient les canons des conciles, il y a presque toujours des libertés de langage déconcertantes pour nos esprits ; en particulier chez Origène on a souvent exagéré l'attachement aux contours de son système qu'il propose toujours par manière d'essai — *γυμναστικῶς* — ; ce qui brille avant tout chez lui, c'est la foi absolue en la parole du Christ, son amour héroïque du Verbe incarné et de son Église, et sa pénétration toute charismatique des saintes Écritures. Tout cela est très bien mis en lumière dans le présent ouvrage. De-ci de-là quelques erreurs de citations, p. ex : L'article de G. Bardy auquel il est renvoyé p. 25 s'intitule : *L'Histoire de l'École d'Alexandrie* ; celui qui est mentionné a paru dans R. S. R., t. XXVII, (1937) p. 65 et sv. D. O. R.

Théophile d'Antioche. — Trois Livres à Autolycus. (Coll. « Sources chrétiennes », 20). Texte grec établi par G. BARDY ; Tr. de J. SENDER ; Introd. et notes de G. BARDY. Paris, Éd. du Cerf, 1948 ; in-8, 286 p., 200 fr.

Éthérie. — Journal de Voyage. (Même coll., 21). Texte latin, introd. et trad. d'Hélène PÉTRÉ. Ibid., 1948 ; in-8, 288 p., 450 fr.

Léon le Grand. — Sermons (t. I.). (Même coll., 22). Introd. de D. J. LECLERCQ, Trad. et Notes de D. R. DOLLE. Ibid., 1949 ; in-8, 264 p.

Clément d'Alexandrie. — Extraits de Théodote. (Même coll., 23). Texte grec, introd. et notes de F. SAGNARD, O. P. Ibid., 1948 ; in-8, 278 p., 400 fr.

Les trois livres à Autolycus, le dernier écrit apologétique au IIe siècle, tout en étant un ouvrage plutôt médiocre, représentent tout de même un effort pour dépasser l'apologétique du temps. Ils constituent un document important par le résumé d'histoire biblique que comprend le L. II, et par les exposés dogmatiques qu'on peut y relever. On a critiqué la traduction, et non sans raison (Cf. *Rech. de Th. anc. et médiév.*, 1948, p. 372) ; la présentation du texte grec est également défectueuse : typographie déficiente et arbitraire, fautes d'accents, etc. L'introduction, par contre, est claire et bonne.

L'édition française (la première) de la *Peregrinatio Etheriae* qui a fait couler tant d'encre déjà depuis sa découverte, et est venue apporter aux liturgistes tant de renseignements utiles, est très réussie. Traduction excellente, annotations suggestives et pertinentes, introduction très développée et riche (à noter spécialement « les pèlerinages au IVe siècle », et « les données topographiques et liturgiques » de la P. E.) font de ce volume un des meilleurs des « Sources chrétiennes ».

Nous possédions déjà une vieille traduction française des sermons de saint Léon, faite sur l'édition de Quesnel et parue en 1701 par les soins de l'abbé Bellegarde. Livre rare, écrit dans une langue qui n'est plus la nôtre, il avait besoin d'être refait. C'est à quoi se sont appliqués les moines de Clervaux qui ont mis sur pied le 1er tome (10 sermons pour Noël, un sur l'Incarnation, et 8 sur l'Épiphanie) de ces sermons. Ils ont préféré suivre

le cours de l'année liturgique plutôt que de s'en tenir à la liste de l'édition des Ballerini, qui doit du reste être renouvelée. Les présents éditeurs n'ont pas attendu la parution du texte critique de A. Haberda (Corpus de Vienne) ; il eût fallu peut-être attendre trop longtemps. Tel qu'il est ici, ce volume représente le type proposé tout d'abord par la collection « Sources chrétiennes » : mettre entre les mains des fidèles cultivés de bonnes traductions, sans faire nécessairement des éditions savantes. Il semble que la collection soit appelée à évoluer, car elle présente de plus en plus des volumes répondant aux exigences des savants, qui se montrent du reste envers elle de plus en plus difficiles : signe qu'ils en espèrent beaucoup.

Le travail du P. Sagnard répond en tous cas à cette seconde manière. Les extraits du gnostique valentinien qui figurent sous les *Excepta ex Theodoto* de Clément d'Alexandrie, sont un assemblage pénible à débrouiller dont on s'est plusieurs fois occupé, et que l'A. du présent volume a étudié, à côté de son étude de fond sur *La Gnose valentinienne* (Paris, 1947), avec un soin méticuleux et une mise au point parfaite. Ce volume est de présentation toute scientifique, et de toute première facture. Il a fallu, pour lui trouver place dans « Sources chrétiennes », y constituer une « Série annexe de textes hétérodoxes » dans laquelle figurera bientôt aussi la Lettre à Flora de Ptolémée. — Cette étude est une des contributions les plus riches à l'histoire de la pensée gnostique. D. O. R.

St. Augustine. — Faith, Hope and Charity. Translated and annotated by L. A. Arand, S. S. (Ancient Christian Writers, ed. by. J. Quasten and J. C. Plumpe, III). Westminster (Maryland), The Newman Bookshop, 1947 ; in-8, 166 p., 2,50 dl.

Julianus Pomerius. — The Contemplative Life. Translated and annoted by Sister M. J. Suelzer. (Même coll., IV). Ibid., 1947 ; in-8, 220 p., 2,50 dl.

St. Augustine. — The Lord's Sermon on the Mount. Translated by J. J. Jepson, S. S. (Même coll., V). Ibid., 1948 ; in-8, 228 p., 2,75 dl.

The Didache, The Epistle of Barnabas, The Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp, The Fragments of Papias, The Epistle to Diognetus. Translated and annotated by J. A. Kleist, S. J. (Même coll., VI). Ibid., 1948 ; in-8, 236 p., 2,75 dl.

Arnobius of Sicca. — The Case against the Pagans. Translated and annotated by G. E. McCracken. (Même coll. VII et VIII). Ibid., 1949 ; 2 vol. in-8, 372 et 287 p., 3,50 et 3,25 dl.

Les deux premiers fascicules de cette sympathique collection américaine des œuvres des Pères ont été recensés dans *Irénikon* 1947, p. 231-232. Les volumes présents sont : l'*Enchiridion ad Laurentium* de saint Augustin, qui traite de la foi (explication du symbole), de l'espérance (application de l'oraison dominicale), et de la charité terme de toutes les vertus ; le *De Vita contemplativa* de *Julianus Pomerius*, dont M. Plumpe, un des savants éditeurs s'est occupé dans de récentes études (cf. par ex. *Vigiliae christianae*,

1947, p. 227 et sv.) ; les deux livres de saint Augustin *De Sermone Domini in monte secundum Matthaeum* ; quelques écrits des Pères apostoliques, et enfin l'*Adversus Haereses* d'Arnobe l'Ancien. — Les éloges que toutes les revues ont faits de cette collection, spécialement les revues anglaises, catholiques et anglicanes, sont une garantie de son sérieux. Les deux principaux éditeurs, patrologues de renom, dont on sent la vigilance soutenue, mettent leur point d'honneur à donner à chacun de leurs collaborateurs l'aide et le conseil voulus (notamment dans le vol. V) pour que les introductions et les notes soient vraiment de qualité et ne pèchent par aucune déficience. D. O. R.

M. J. Rouët de Journel, S. J. — Textes ascétiques des Pères de l'Église. Fribourg (Bade), Herder, 1947 ; in-8, XVI-584 p.

Voici l'*Enchiridion asceticum* bien connu de tous ceux qui manient les *Enchiridia* de Herder, paru en français. On ne pouvait mieux faire pour le répandre. « Même parmi les prêtres ou les laïcs qui n'ignorent pas le grec et le latin, bon nombre ont de la peine à pénétrer le vocabulaire et le style d'un Tertullien, d'un Ambroise, d'un Augustin, d'un Macaire, d'un Hésychius ou d'un Évagre » (Préf., p. 5). Il devient ainsi un livre de chevet, comparable, par ses index très bien faits, à une petite somme de patristique spirituelle. — La traduction d'Origène des n. 124-126 n'est pas des « Homélies » sur le Cantique des cantiques, mais du grand commentaire sur le même livre. D. O. R.

Paul Galtier, S. J. — De Incarnatione ac Redemptione. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-8, 506 p.

Le caractère particulier de ce traité théologique, destiné à servir de manuel aux étudiants en théologie, est le soin continuel que l'A. met à établir le donné révélé par la discussion historique de l'Écriture, des Pères (avec préférence marquée pour les Pères grecs, si longtemps négligés en cette matière), et des énoncés du Magistère, sans pour cela supprimer la méthode scolastique. La plénitude que l'exposé acquiert ainsi, nous est connue déjà par les études antérieures du distingué théologien, surtout par son savoureux *De SS. Trinitate in se et in nobis* : et son ouvrage sur *L'unité du Christ : Être, Personne, Conscience.* L'A. termine ici la doctrine de l'Incarnation et de la Rédemption, par un beau chapitre sur le Christ comme tête du Corps Mystique et les fins de l'Incarnation. D. B. S.

Dr. Ch. de Beus. — De oud-christelijke Doop en zijn Voorgeschiedenis. I : De Voorgeschiedenis. Haarlem, Tjeenk Willink, 1945 ; in-8, 160 p.

Voulant traiter du baptême dans l'Église primitive, l'A. s'est vu obligé d'en étudier d'abord la préhistoire, à savoir le baptême de saint Jean-Baptiste et celui de Jésus et de ses disciples. Le présent ouvrage s'occupe

de cette préhistoire, qui a été, depuis une quarantaine d'années, l'objet de bien des recherches et de bien des hypothèses, notamment de la part des historiens des religions. L'A. a attentivement étudié toute cette littérature, en partie bien hardie et bien rationaliste, et il en donne les résultats dans un exposé fort clair. Ensuite, il en fait la critique, se montrant en général bon protestant, croyant, assez réservé vis-à-vis des opinions par trop avancées. On attend avec intérêt le 2me volume sur le baptême chrétien lui-même. D. A. v. R.

A. C. Cotter, S. J. — Theologia Fundamentalis. Weston, Mass., Weston College Press, 2e éd. 1947 ; in-8, 738 p.

Voici la 2me édition d'un manuel latin d'apologétique, destiné aux séminaristes américains. C'est pourquoi l'A. s'astreint surtout à un exposé pédagogique de tenue scolastique sans viser la profondeur proprement scientifique. Cela n'empêche qu'on se sente mal à l'aise devant certaine affirmation, comme celle que nous épinglons dès la p. 2 : « Objectum *formale* Theologiae est *demonstrabilitas* (les italiques sont de l'A.) fidei seu revelationis. Sic enim Theologia fit scientia ». C'est non seulement de quoi faire sursauter un censeur, mais de quoi étonner même ceux qui n'admettent pas le concept aristotélicien de science. D. B. S.

Apologétique. Nos raisons de croire, réponses aux objections. Publiée sous la direction de M. Brillant et de M. Nédoncelle. (Les manuels catholiques d'Action). Paris, Bloud et Gay, 2e éd. 1948 ; in-8, 1386 p., 96 pl. hors-texte.

Nous avons rendu compte de la 1re édition (1937) de cet important ouvrage dans le t. XV (1938) d'*Irénikon* (p. 509-510). La 2me, que nous présentons ici, n'est pas une simple réimpression. La bibliographie a été mise à jour, plusieurs chapitres ont été remaniés, d'autres sont entièrement neufs, par exemple ceux qui concernent les rapports entre la science et la foi. Signalons aussi comme nouvelle l'étude de D. C. Lialine, *L'Église catholique et les Églises chrétiennes séparées* (p. 790-802), où l'on trouvera les notions essentielles concernant le mouvement œcuménique et le travail pour la réunion dans l'ensemble de l'apostolat catholique. D. O. R.

E. 'Ρούσσου, A. A. — Λεξιλόγιον 'Εκκλησιαστικοῦ Δικαίου Τρίγλωσσον. I. ***Βυζαντινὸν Δίκαιον.*** Athènes, Typogr. Rodaki et Pavlou, 1948 ; in-8, 488 p. ; II. ***Λατινικὸν Δίκαιον.*** Ib., 1949 ; 223 p.

C'est un ouvrage tout nouveau que celui-ci. Son auteur, le R. P. Roussos des Augustins de l'Assomption l'a dédié à S. Ém. le cardinal Eugène Tisserant, Secrétaire de la Congrégation pour l'Église Orientale. Ce lexicon est un répertoire de tous les termes canoniques usités tant dans le droit byzantin que dans le droit latin. Son but est de faciliter à ceux qui étudient, la consultation des sources du droit dans leurs langues originales. La défi-

cience des dictionnaires linguistiques en matière canonique ou théologique sera ainsi comblée. Les mots figurant au lexique du droit byzantin ont été relevés dans les *Fontes* du Droit ecclésiastique byzantin préparés à Rome par les soins de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale ; ceux du répertoire latin sont extraits du *Codex Juris Canonici.* — L'A. nous livre l'équivalence du terme cité dans la seconde des grandes langues ecclésiastiques et il y ajoute le terme français correspondant. Il facilite ainsi la consultation de son ouvrage et le rend plus accessible. Ce n'est pas une explication qu'il veut donner ; il traduit et la précision de sa traduction a en elle-même la valeur d'un commentaire. Le Lexicon du R. P. Roussos sera pour tous ceux qui s'adonnent aux études de théologie orientale un très précieux appui. Faut-il souligner la somme d'érudition contenue dans la sécheresse de ce répertoire ? Nous souhaitons la voir reconnue en même temps que nous espérons une large diffusion à ce précieux travail.

D. P. D.

Felix M. Cappello, S. J. — Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis, Vol. V. De Matrimonio. Turin, Marietti, 5e éd. 1947 ; in-8, XII-1026 p.

P. Matthaeus Conte a Coronata, O. F. M. Cap. — Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis Tractatus Canonicus. **Vol. III. De Matrimonio.** Turin, Marietti, 1946 ; in-8, XII-1210 p.

Les grands traités canoniques de ces deux célèbres commentateurs du Code sont connus de tout le monde. Il semble presque superflu de les présenter à nos lecteurs. Néanmoins ce nous est un plaisir et un honneur de le faire et de relever à cette occasion quelques points d'un intérêt particulier. Le P. Cappello donne comme toujours un appendice contenant le droit oriental. L'imposition l'année dernière à l'Église orientale du droit matrimonial latin à peine modifié en quelques détails, a rendu cet Appendice périmé, mais il permettra au moins de constater combien ce nouveau droit est éloigné des sources orientales. Les deux traités, mais surtout celui du P. Capucin s'étendent avec une complaisance toute canonique sur les questions si complexes des empêchements de mariage, et assez souvent nos deux auteurs tiennent des opinions différentes, p. ex., en matière d'impuissance. A ce propos notons que Coronata cite abondamment Cappello, mais celui-ci ne semble pas rendre à son confrère le compliment ! Coronata se donne beaucoup de peine pour réfuter les opinions de Capello et pour contrôler les références — parfois inexactes à ce qu'il paraît — que celui-ci donne à ses autorités. Dans les grandes lignes on peut dire que Coronata est plus détaillé, Cappello plus clair dans l'exposé. En plusieurs endroits nous avons remarqué chez Cappello un genre d'arguments d'autorité plus que conservateurs que nous n'aimons guère. Coronata semble plus ouvert, plus au courant des découvertes scientifiques, des théories et des idées contemporaines et surtout du progrès qu'apporte le sens de la relativité historique.

Le volume de Coronata contient un court traité (47 p.) sur les Sacramentaux. Ici l'auteur est allé un peu vite en besogne, sans se rendre compte que la législation a évolué depuis l'époque des autorités classiques sur lesquelles il s'appuie. A la p. 1017 l'A. cite parmi les bénédictions réservées aux évêques la *trina benedictio in ecclesia*. Ceci n'est pas exact. Le *Rit. serv. in celebratione Missae, Tit.* XII, 8, a les mots suivants : « Episcopus autem, vel Abbas, ter benedicit populo, etiam in Missis privatis ». En même temps il nous apprend que la bénédiction des vierges n'est plus en vigueur. Elle est certainement en vigueur en Belgique et en bien d'autres pays. Il y a d'autres imprécisions encore.

Les Tables de Coronata sont excellentes, celles de Cappello laissent à désirer. D. G. B.

Felix M. Cappello, S. J. — Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis, Vol. IV. De Ordine. Turin, Marietti, 1947 ; in-8, XII-572 p.

Bien qu'antérieur à la Constitution apostolique du 30 novembre 1947 sur la forme et la matière des trois Ordres supérieurs dans l'Église latine, cet ouvrage est loin d'avoir perdu toute sa valeur. Si les longues discussions sur la tradition des instruments n'ont guère plus qu'une valeur historique, il y a bien d'autres choses à trouver ici. L'A. est sévère dans la matière de la vertu requise dans les séculiers candidats aux Ordres, mais moins sévère pour les religieux. A ceux qui ont été ordonnés au rite grec et qui après, grâce à un indult apostolique, seront ordonnés au rite latin au diaconat ou à la prêtrise, il demande qu'on confère d'abord les trois ordres mineurs latins. Il nie que les ordres mineurs et le sous-diaconat soient sacramentels. Il y a un chapitre assez développé *De causis circa sacram ordinationem* avec un utile Appendice pour les cas où il s'agit d'attaquer la validité d'un ordre reçu. Il y a un Appendice de 22 pages sur la Discipline orientale. Il y a un *Index alphabeticus*, mais absolument insuffisant : nous avons cherché longtemps pour savoir si la tonsure pouvait être réitérée. Finalement nous avons trouvé la réponse, mais la Table ne nous a fourni aucune aide. Il n'y a même pas une Table des Canons cités. D. G. B.

J. Brys, J. C. D. et Mag. — Juris Canonici Compendium. T. I. Prolegomena, Tract. de Ecclesia et Statu, Libri I et II Codicis. Bruges, Desclée de Brouwer, 10e (2e) éd. 1947 ; in-8, 640 p.

Ce Compendium est le successeur de la lignée inaugurée à Bruges par Mgr De Brabandere. Comme le titre l'indique, ce n'est pas qu'un commentaire du Code. On trouve d'abord une assez longue section de *Praenotiones* historiques et méthodologiques (50 p.) ; vient ensuite un traité de 50 p. sur l'Église et l'État. Ce n'est qu'après ces deux chapitres préliminaires que commence le commentaire suivi des deux premiers livres du Code, can. 8-725. Le commentaire est clair, en général assez peu développé, mais, nous semble-t-il, très sûr. Il y a une excellente Table analytique mais c'est tout. A la p. 9, § 2, il serait mieux de laisser tomber la référence à

l'anglais *right* qui n'est pas exacte. P. 504, § 608, il s'agit non pas d'une hiérarchie inférieure, quoiqu'elle le soit de fait, mais d'une hiérarchie intérieure !

D. G. B.

Charles Edward Smith, Ph. D. — Papal Enforcement of Some Medieval Marriage Laws. Louisiana, Louisiana State Univ. Press, 1940 ; in-8, viii-230 p., 2,50 dl.

Après trois chapitres d'introduction sur les empêchements de consanguinité et d'affinité et sur les manières extrêmement variables d'en calculer les degrés, l'A. aborde ce qui est plus particulièrement son sujet : les efforts multipliés par l'autorité pontificale en vue de faire observer les lois relatives à ces empêchements. De Nicolas Ier à Boniface VIII nous suivons avec intérêt les péripéties de la politique pontificale compromise plus d'une fois par l'étonnante infidélité des légats à leurs instructions et par le lourd et grinçant mécanisme des synodes locaux. Nous apprenons que le premier cas sûrement authentique d'une dispense matrimoniale — encore pour convalider un mariage déjà contracté — date de 1059-1061, et que cette dispense n'a été accordée que sous la condition d'une pénitence très onéreuse pour les deux parties. Ce volume agréablement écrit a le grand mérite de réunir des données qu'on trouverait difficilement ailleurs.

D. G. B.

A. Martin. — Le Mariage. Précis théologique et canonique. Cas de conscience et Formulaire. Rennes, Imp. H. Riou-Reuze, 5e éd. 1946 ; in-8, 424 p.

Du point de vue du prêtre moyen engagé dans le ministère et peu soucieux des minuties de la science canonique, ce volume a tous les avantages sur les gros commentaires latins. D'abord il est écrit en français, il est clair et succinct. Il emploie heureusement des procédés typographiques qui font ressortir les points importants et qui permettent d'avoir une vue d'ensemble de la question sans se perdre dans un dédale de raisonnements. A ce point de vue le chapitre sur les empêchements est un chef-d'œuvre. Évidemment il faut toujours sacrifier si l'on vise à la brièveté et à la clarté : la vie concrète n'est pas toujours claire. Il y a 144 p. de Cas de conscience, un Formulaire et une Table alphabétique. L'A. tient largement compte de la législation civile française dans son incidence sur des matières canoniques.

D. G. B.

G. Thils et J. Laloup. — Jeunesse et Sacerdoce. Paris, Desclée de Brouwer, 1948 ; in-12, 246 p.

Voici la réponse d'un prêtre à la lettre d'un étudiant de seconde, désireux d'explications sur la vie sacerdotale. Dans un premier chapitre, les auteurs comparent la vocation des Apôtres et des « Anciens » que ces derniers plaçaient à la tête des premières communautés chrétiennes, à la

vocation sacerdotale en général. Ils expliquent ensuite la naissance de cette vocation, les qualités qui sont requises et l'appel de l'évêque. Suivent des chapitres sur la vie au séminaire avec ses difficultés, ses joies, les études préparatoires au sacerdoce ainsi que la formation spirituelle et l'initiation à l'action apostolique. Les auteurs s'efforcent ainsi de faire mieux comprendre à leurs jeunes lecteurs le sens des ordres sacrés, couronnés par l'ordination sacerdotale. Ils exposent enfin les multiples possibilités de la vie du prêtre avec ses exigences, ses angoisses, mais aussi avec sa vraie grandeur. La fin du livre reprend le style épistolaire du début, et l'abbé termine sa lettre en inculquant au jeune homme ces trois importantes vérités : « Le Sacerdoce est l'œuvre du Christ, — Le Sacerdoce est une paternité, — Le Sacerdoce est un épanouissement ». Bien entendu, il s'agit uniquement dans ce livre de la vocation du prêtre séculier. Puisse-t-il éclairer les jeunes, qui se sentent appelés à la vocation de pasteur d'âmes. D. M. v. d. H.

Jean Guitton. — Cours de Philosophie religieuse à l'usage du temps présent. I. Le Problème de la connaissance et la Pensée religieuse ; II. La Pensée moderne et le Catholicisme ; III. Critique de la Critique ; IV. Parallèles : Renan et Newman ; V. Perspectives. Aix, Éditions Provinciales, 1948 ; in-8, 94 + 128 + 104 + 152 + 168 pp.

Ce Cours se présente sous la forme d'une lettre, ou plutôt d'une série de lettres, qu'une demoiselle, qui a l'art de faire des questions embarrassantes, pose à l'A. Les problèmes qui se traitent ici sont centrés autour d'une apologétique d'il y a cent ans, mais dont certains relents subsistent encore aujourd'hui. La demoiselle qui les pose est censée extraordinairement perspicace pour déceler ces subtiles influences. Renan ou Loisy sont tellement passés dans l'oubli des jeunes intellectuels qu'il faut réveiller leurs ombres pour pouvoir les combattre. Mais ce qui fait l'incontestable valeur de ces cours c'est qu'ils ne se contentent pas de donner des réponses clichés à tel ou tel problème ; ils forment l'entendement des lecteurs et leur donnent le goût mâle des batailles intellectuelles, spirituelles et religieuses. A.

Alexandre Kojève. — Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* réunies et publiées par Raymond QUENEAU. Paris, Gallimard, 1947 ; in-8, 595 p.

Ses occupations n'ayant pas permis à M. A. Kojève d'écrire lui-même l'Introduction à la lecture de Hegel, ce fut M. R. Queneau qui prit le soin de publier les notes prises de janvier 1933 à mai 1939 au cours que fit M. A. K. à l'École pratique des Hautes Études. Ces notes ont été revues par l'éminent professeur. On y trouve aussi le résumé des cours publié dans l'Annuaire de l'École des Hautes Études ainsi que la traduction commentée de la section A du Ch. IV de la *Phénoménologie de l'Esprit*, parue dans le

numéro de « Mesures » du 14 janvier 1939. En appendice, l'éditeur a inséré quatre conférences sur la dialectique du réel et la méthode phénoménologique ; deux conférences sur l'idée de mort dans la philosophie de Hegel et le plan de la Phénoménologie de l'Esprit du même auteur. Ce fort volume constitue un instrument de travail précieux que les compétences apprécieront à sa juste valeur. D. B. S.

G. Rabeau. — Species, Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d'Aquin. (Bibl. Thomiste, XXII). Paris, Vrin, 1938 ; in-8, 228 p.

Les grands problèmes philosophiques ne vieillissent jamais, même envisagés sous l'angle phénoménologique. Il nous semble que ce sujet traité il y a dix ans gagne en actualité par les discussions existentialistes. Le singulier, le concret, l'individuel ont tout avantage à être étudiés comme éléments de l'épistémologie thomiste, dispersés qu'ils sont à travers les œuvres du saint docteur. On aimera ce travail fouillé, largement ouvert aux considérations modernes. On y retrouve tout ce qu'on apprend dans les classes de philosophie sur la connaissance intellectuelle : l'immatérialité présupposée de la connaissance, l'information de l'intellect par la *species impressa*, le rôle de l'image, l'intellect agent, la formation du verbe mental, la connaissance du singulier par la *reflexio super phantasmata*, le mode réflexif de la conscience, mais présenté d'une manière non scolastique et très vivante. Le P. Petter (*Rev. néoscol.*, 1938, p. 744) a reproché à l'A. d'avoir failli au principe épistémologique fondamental, de l'identité du connaissant et du connu (il l'*est* et ne le *devient* pas). Nous souscrivons à cette remarque. D. B. S.

Lecomte du Noüy. — L'Homme et sa destinée. Paris, Vieux Colombier, 1948 ; in-8, 222 p.

Pour les croyants convaincus, dit l'A. dans l'Introduction, le présent livre est sans intérêt « si ce n'est qu'il donne les arguments scientifiques nouveaux et qui peuvent être utilisés avec avantage ». Ce livre s'adresse a tous ceux qui doutent et qui cherchent et il espère les aider dans ce travail. Sans aller jusqu'à penser que la « foi » est un acquis exclusif de la raison humaine, l'A. a beaucoup de confiance en le travail intellectuel pour la découvrir et il déballe, pour entraîner la conviction, un immense arsenal de toutes sortes de sciences, selon les meilleures méthodes d'outre-Atlantique. Et il termine en plaidant que « l'humanité ne trouvera son salut que dans la religion », mais cette religion, il ne la précise jamais.
A.

Denzil G. M. Patrick. — Pascal and Kierkegaard. A Study in the Strategy of Evangelism. (Lutterworth Library, XXIV). Londres, Lutterworth, 1947 ; in-8, 2 vol. XVI-234 et XVII-413 p., 15/– et 25/–.

Pierre Mesnard. — Le vrai visage de Kierkegaard. (Bibl. des Archives de philosophie). Paris, Beauchesne, 1948 ; in-8, 494 p.

Le premier de ces deux gros ouvrages est le résultat de onze ans d'études spécialisées. L'A. qui vient de mourir à l'âge de 37 ans, était curé des Américains à Genève. Son travail est divisé en trois parties : 1ère l'œuvre du réformateur-révolutionnaire qu'est Pascal, 2me l'œuvre puissante de Kierkegaard et 3me le parallèle et les leçons que l'on peut tirer, même pour notre temps, de ces deux génies. Brossant à grands traits le tableau spirituel de la France au XVIIe siècle, il dit (p. 317) « ... c'est une société de gens qui par la pratique de quelques sacrements, évitent le devoir d'aimer Dieu ». Contre le christianisme, accommodé au goût du jour, tiède et embourgeoisé, Pascal et Port-Royal ont bataillé en héros; mais Pascal est mort en fils soumis à l'Église. Par contre, Kierkegaard ressemble davantage à un prophète de l'Ancien Testament, qui accepte consciemment l'impopularité, les accusations d'extrémisme et l'isolement qui en est la conséquence, pour être fidèle à ce qu'il considère comme sa mission providentielle, son Appel profond et mystérieux, et il meurt, en brisant tous les liens visibles qui le reliaient encore à l'Église établie par l'État au Danemark. La comparaison entre les deux personnages malgré les différences dues aux temps et aux lieux, s'établit toute seule.

Tout autre est l'atmosphère qui règne dans le deuxième ouvrage pourvu d'un volumineux appareil scientifique. Le savant professeur de la Faculté d'Alger examine en exégète, avec un puissant microscope psychanalytique, toutes les idées et toutes les paroles sorties du génie kierkegaardien. L'essai frénétique de donner un sens à la Vie — ce qui caractérise le mieux le philosophe danois — laisse l'A. assez indifférent. Pour lui tout l'intérêt de Kierkegaard réside dans le vaste champ d'investigation scientifique qu'il représente. Il est vrai que Kierkegaard avait lui-même prévu ce genre de critiques et s'en était affligé. Le premier des deux ouvrages est dû à un iréniste qui a bien compris le prodigieux personnage qu'est Kierkegaard. Le second est l'œuvre d'un fin analyste des défauts de K. Son regard est partiel, c'est pourquoi le tableau présenté n'est sûrement pas le « vrai visage de Kierkegaard ». A. de L.

Vladimir Solovief. — Les fondements spirituels de la Vie. Tournai, Casterman, 1948 ; in-12, 194 pp.

La première édition de ce livre avait paru en 1932 (aux éditions de la Cité Chrétienne). Elle a été épuisée très rapidement. C'est une vraie hardiesse de réimprimer un tel livre à une époque comme la nôtre, et c'est un grand compliment que les auteurs de cette entreprise font à l'opinion publique de la croire capable d'apprécier les considérations du grand homme qui les a créées. La nouvelle édition, comme la première, est précédée d'une longue préface de Mgr M. d'Herbigny. L'abbé Martin a déjà publié

divers travaux de Solovief, dont il est un spécialiste. Souhaitons plein succès à cet excellent petit livre. A.

Alja Rachmanova. — Das Leben eines grossen Sünders. Ein Dostojewski-Roman. I. Band. Der Weg des Genies. Einsiedeln, Zurich, Benziger, 1947 ; in-8, 510 p.

Pour avoir pu décrire, comme il l'a fait, la réalité complexe de la vie humaine, le combat entre le Bien et le Mal, entre Dieu et le démon, Dostoevskij a dû, comme peu d'autres, mener ce combat lui-même. C'est bien le sentiment qui se dégage de cette première partie de sa vie. Comment le grand écrivain russe est sorti victorieux des souffrances et des horreurs qu'il a vécues, amené parfois jusqu'aux abîmes du désespoir, tel est bien le mystère de son âme. — Son enfance entre une sainte mère et un père ivrogne et avare, le meurtre de son père par ses propres paysans, les privations, la première gloire, la casemate, l'horrible comédie de l'« exécution », le départ pour le bagne, tout cela, replacé dans un cadre autant fidèle à l'histoire que jaillissant de vie, donne à ce roman un caractère spécial, qui rapproche singulièrement Dostoevskij de son lecteur.

D. N. E.

Eugène Dupréel. — Sociologie générale. (Université libre de Bruxelles). Paris, Presses Universitaires de France, 1948 ; in-8, 398 p.

Le livre du savant professeur contient des *generalia*, ainsi que l'indiquent les titres — celui du livre tout d'abord, et ceux des parties et sections de l'ouvrage : les formes de la vie en société (Rapport social, groupe social, symbiose sociale), paléosociologie, la vie des groupes sociaux, rapports entre groupes sociaux, rapports négatifs, rapports positifs (force, persuasion, échange), tableau de la vie en symbiose, la civilisation. L'A. reconnaît la force sociale de la religion, mais uniquement sur le plan rationnel et philosophique, abstraction faite de toute révélation positive. « La foi est une forme éminente de l'action sociale. Au même titre que la science, elle est une *espèce* du *genre* persuasion, qui est, avec l'échange et la force matérielle l'un des trois genres où se répartissent les moyens d'influencer autrui ». L'A. minimise donc le rôle social de la Religion : « On ne s'étonnera pas de trouver *de la religion* partout où persiste une insuffisance flagrante de moyens positifs ». Le rôle de la religion est donc « éminemment complémentaire ». Il n'est jamais « premier ». C'est un appoint qui va reculant, à mesure que l'évolution progressive fournit aux hommes des moyens moins insuffisants. A ce compte, la religion sera, à la longue, éliminée par les progrès de l'humanité, par la science. L'A. fait de la religion une fonction de la civilisation. Son développement plus ou moins grand serait la conséquence de la civilisation plus ou moins avancée. Ne serait-ce pas le contraire? Et la civilisation ne serait-elle pas tributaire de la religion ? Chaque religion n'apporte-

t-elle pas « sa » civilisation, celle qui éclôt de ses dogmes, de ses préceptes, de son éthique, de ses rites ? P. H.

Émile Rideau. — Séduction communiste et réflexion chrétienne. Paris, Éd. de la Proue, 1947 ; in-12, 280 pages, 140 frs. fr.

Tout le monde se souvient de l'émouvante enquête faite sur le communisme par la revue *Esprit*. Cette enquête avait donnée la parole successivement à tous les intéressés. Depuis cette époque — début 1946 — des dialogues divers se sont engagés sur ce sujet entre chrétiens et communistes. Ces dialogues conduits dans des esprits très différents sont allés dans diverses bifurcations et ont finalement abouti à des confusions inextricables. Pour réagir contre les désordres, le R. P. Rideau, S. J., a entrepris une sorte de synthèse idéologique, parce qu'il admet que le communisme, l'existentialisme et le christianisme sont aujourd'hui des courants d'idées majeurs (p. 165). Après une introduction sur les origines historiques du communisme — introduction plus que sommaire — le R. P. confronte le communisme actuel avec une série de mots-clefs, comme p. ex. : humanisme, travail, patrie, morale, religion et révolution. Chacun de ces chapitres est sous l'entête d'un résumé-juxtaposition qui fait de ce petit livre une sorte de catéchisme anticommuniste, une apologétique qui permet aux gens pressés d'avoir réponse à tout sans se tromper jamais. Cette rapidité de jugement n'empêche heureusement pas d'excellents aperçus qui devraient être médités bien plus par les chrétiens que par les communistes. P. ex. « ... il est impossible à un chrétien de ne pas se demander s'il n'est pas — lui d'abord — responsable de l'existence même du communisme... Si le catholique ne peut accepter sans conditions la Main Tendue, son devoir de tendre la main peut l'emmener... à un engagement évangélique ». Et l'A. conclut que la secousse que le communisme imprime actuellement au monde pourrait être aussi féconde et bienfaisante que le fut jadis la Réforme protestante : celle-ci a provoqué le concile de Trente et a engendré a son tour une vie plus profonde dans les cœurs catholiques. Ces considérations fortes sont suivies d'un Appendice sur les *Partis politiques*. A.

Ewiger Humanismus. — Schriften der Oesterreichischen humanistischen Gesellschaft in Innsbruck. Innsbruck, Rauch, 1946-1947, 18 brochures.

Les congrès internationaux se multiplient de nos temps. Lors de ces réunions les orateurs professionnels de tout acabit ne manquent jamais d'affirmer qu'il faut défendre, et cela avec la dernière énergie, la dignité de la Personne humaine. Il faudrait demander à tous ces orateurs ce qu'ils entendent exactement par la dignité de la personne humaine et aussitôt on découvrirait un attristant désaccord d'opinions. L'unanimité s'est faite sur ce mot à la mode mais elle cache mal la diversité fon-

damentale des opinions. Il me semble qu'il est extrêmement précieux que certains penseurs se soient ligués pour jeter plus de lumière sur cette notion essentielle qu'est l'Humanisme. En Autriche où l'on a peut-être souffert plus qu'ailleurs des bouleversements idéologiques des derniers temps et où traditionnellement on pratique un équilibre entre le fond sérieux des choses et les formes charmantes de les présenter, les universitaires d'Innsbruck ont donné des conférences suivies pour mettre en relief ce qui est la base de notre civilisation et ce qui, partant, est digne d'être défendu et ce qui d'autre part ne l'est pas. — Il est impossible d'entrer dans le détail de ces excellentes considérations. Citons-en seulement quelques-unes afin de montrer le climat dans lequel s'est développée cette série : le sixième cahier est consacré par le P. Rahner, S. J., à l'humanisme et la théologie catholique, puis le septième donne une note précieuse en insistant sur la nécessité d'une pédagogie éclairée afin d'obtenir un vrai humanisme. L'introduction et le développement fécond des idées humanistes dans les sciences et la pratique du droit est objet d'un autre cahier. Les brochures suivantes montrent l'humanisme sous l'angle de l'histoire, notamment la 11[e], signée de M. de Silva Tarouca. Le tout est couronné par un excellent exposé de M. de Brandenstein qui s'intitule : « L'humanisme est-il de notre temps ? » Souhaitons une large diffusion à cette série de brochures car elles viennent très opportunément éclairer les grands problèmes fondamentaux de notre époque. A.

F. Hermans. — Histoire doctrinale de l'Humanisme chrétien. Tournai, Casterman, 1948 ; 4 vol. in-12, 242 - 390 - 542 - 346 p.

Ce livre fait penser au grand ouvrage de Bremond. Disons tout de suite qu'il est loin de l'égaler. « L'Aube, Le Matin, Le Plein jour » de l'humanisme, cela fait trois volumes qui vont de Marsile Ficin à Newman, en passant par Pic, Lefèvre d'Étaples, Érasme, Thomas More, Rabelais, Montaigne, François de Sales et Fénelon. Ce dernier est bien campé, et Bossuet passe un mauvais quart d'heure. Enfin, un dernier volume « Esquisse d'une doctrine » fait le point. Bien sûr que tout n'est pas mauvais dans ce livre, et il y a beaucoup de pages très réussies. L'humanisme commence à la Renaissance — il y a bien un *excursus* sur Clément d'Alexandrie pour l'antiquité chrétienne — et c'est le problème littéraire de l'humanisme qui est souvent confondu avec l'humanisme chrétien. Dans l'ensemble, cet ouvrage représente un travail assidu de rédaction. L'écrivain aime surtout tailler sa plume et faire du style. Les vues sont généralement très superficielles, le ton parfois infatué, l'érudition très déployée. Chaque chapitre est muni d'une bibliographie d'information.

D. O. R.

G. Squitieri. — Il preteso communismo di S. Ambrogio. Sarno, Tipografia Gallo, 1946 ; in-12, 214 p.

Certains slogans ont la vie dure. « La proprietà privata è un furto » est de ceux-là. Récemment, certains auteurs catholiques ont redit que l'on pourrait tirer d'un texte de saint Ambroise une apologie de la conception communiste de la propriété : « Natura jus commune generavit — usurpatio jus fecit privatum ». L'A. s'étend longuement sur le sens du mot *usurpatio* et nie le sens péjoratif y attaché quant au titre de premier occupant. Ces précisions viennent très à propos à notre époque. Une bibliographie accompagne cette vulgarisation : on s'étonne un peu de n'y pas voir figurer deux ouvrages importants et actuels, celui du cardinal Verdier (où cette question est traitée, p. 112, *Problèmes sociaux, réponses chrétiennes*) et l'ouvrage du P. Desquerat *La Propriété.* A.

Efraim Briem. — Kommunismus und Religion in der Sowjetunion. Ein Ideenkampf. Bâle, Reinhardt, s. d. ; in-8, 436 p., 18,50 fr. s.

Le Prof. Briem nous offre ici une étude consciencieuse et approfondie de la grande lutte que le communisme soviétique a engagée, voilà déjà près de trente ans contre *toute* religion. D'abord il examine de très près le communisme marxiste et le communisme pratique, tel qu'il existe actuellement en U. R. S. S., puis il étudie en détail l'origine et le caractère particulier de l'Église russe. Après ce tableau des deux adversaires, il nous décrit la lutte farouche et sans merci, qu'ils se livrent jusqu'à l'heure actuelle, lutte, qui doit aller nécessairement jusqu'au bout et qui finira par l'anéantissement de l'un ou de l'autre. « La religion, telle que nous la trouvons dans l'Église russe, est, dans son essence la plus intime, aux antipodes du communisme avec ses idées rationalistes et matérialistes, pour lequel la réalité extérieure, empirique, la matière en soi, est la réalité absolument unique. Il est tout à fait impossible de trouver ici un compromis » (p. 117). — Le Prof. Briem appuie ses exposés d'un grand nombre de documents et montre partout une objectivité, qui lui fait honneur. Ce livre, qui est un avertissement des plus graves pour la chrétienté, trouvera certainement de nombreux lecteurs. D. A. v. R.

Raymond Lacoste. — La Russie soviétique et la Question d'Orient. Paris, Éditions Internationales, 1946 ; in-8, 238 p.

Il y a une vingtaine d'années, Lord Curzon prédisait que le Turkestan, l'Afganistan, la Perse et l'Arabie seraient le théâtre où se jouerait le destin du monde moderne. La poussée soviétique vers une mer libre et particulièrement vers les mers chaudes, la Méditerranée ou le Golfe Persique montre comment se développe la politique internationale de l'U. R. S. S. Sans doute elle ne poursuit pas de visées de domination directe, mais elle sait que l'impérialisme idéologique et économique est bien plus efficace, et, consciente de ses réserves de puissance, l'U. R. S. S. prépare son avenir. L'A. du présent livre nous montre comment se développe sa stratégie en Turquie et en Perse. A.

E. Krakowski. — Pologne et Russie. Paris, Laffont, 1946 ; in-8, 468 p., 300 fr. fr.

Entre la Russie et l'Europe se trouve la Pologne : c'est pourquoi la Pologne a toujours été la pierre de touche de la politique étrangère de la Russie et en a souffert tous les martyres. L'A. retrace l'histoire de son pays en montrant les affinités slaves qui rapprochent mais aussi les différences idéologiques qui opposent les deux pays. Il voudrait que les deux pays s'entendent pour le plus grand bien de tous. Que dirait-il si son livre avait été publié plus récemment ? A.

Henry A. Wallace. — Sondermission in Sowjet-Asien und China. Zurich, Steinberg, 1947 ; 216 p.

Aux temps où Henri Wallace était Vice-Président des États-Unis d'Amérique, son chef, M. Roosevelt l'avait envoyé (en 1944) en mission spéciale en Asie (Chine, U. R. S. S. et Mongolie) afin d'établir de bonnes relations avec ces peuples et gagner ainsi plus sûrement la grande guerre. Étant du côté du Pouvoir, il ne ruait pas encore dans les rangs comme aujourd'hui, mais déjà il était enthousiaste d'actions spectaculaires, entreprenant et réaliste ; on le dit un des hommes les plus intelligents d'U. S. A. mais aussi pourvu d'une dose considérable de naïveté politique. M. Wallace s'en fut donc établir de bonnes relations avec les Soviets. Il parcourut 1000 km. par jour en Skymaster à travers tunga et targa, fut reçu officiellement pendant cinquante jours dans les capitales des pays asiatiques, fêté et banqueté, et on lui montra ce qu'il y avait de mieux en fait d'usines, fermes et cinémas. Ravi de pouvoir contempler de telles merveilles insoupçonnées, Wallace composa le présent livre. Sa conclusion est que « le monde devasté et affamé a besoin non de tanks mais de machines agricoles et de charrues ». Tout le monde sera d'accord avec l'A. ; malheureusement ce « sweeping judgment » n'épuise pas le problème des relations internationales. A.

Sir Paul Dukes. — Come Hammer, Come Sickle. Londres, Cassel, 1947 ; in-8, XV-188 p., 10/6.

Ce livre a été écrit « in the earnest hope that Russian relations with the West will improve ». On y trouve, outre les documents en annexe, quatre soirées de discussions avec des ouvriers sur le thème suivant : « Comment est-il arrivé qu'en 1946 l'U. R. S. S. était ce qu'elle était ? ». L'A. a été en U. R. S. S. au début de la Révolution en 1917 et a aidé avec enthousiasme à la destruction du régime tsariste. Puis il a déchanté et aujourd'hui il explique avec verve et pittoresque pourquoi « il n'a pas voulu cela ». Il dit en substance que le marxisme est une théorie germanique importée par des Juifs en Russie, où il est devenu une religion nouvelle, aussi bigote « sinon plus que le christianisme », et tous les « mencheviks » sont des hérétiques qu'il importe de stériliser. A tous les problèmes que peut poser

un esprit simple, l'A. apporte une réponse. Il connaît admirablement son sujet, plaide avec une amusante énergie, mais on peut se demander s'il convertira les soviétiques. A.

V. Ivanov. — Rencontres avec Gorki. Trad. par M. et M. Eristov. Paris, Dupont, 1947 ; in-12, 210 p.

Les études sur Gorki ne manquent pas et l'on prépare en U. R. S. S. une nouvelle vie du grand écrivain soviétique, qui eut l'amitié de Léon Tolstoï et de Tchekhov. Il est incontestablement le maître et le modèle de tous les écrivains soviétiques. Tout ce que nous apprenons de Gorki nous fait connaître sa modestie, sa volonté et sa puissance de travail acharné, un esprit largement ouvert au cœur des hommes, son désir d'aider, d'encourager, de conduire et discipliner les jeunes auteurs. On doit l'admirer, même si certaines de ses œuvres paraissent frustes, rudement taillées. Les récits et souvenirs d'Ivanov nous apportent bien des détails nouveaux. Et, comme souvent, il faudra user d'indulgence pour un enthousiasme exubérant. D. Th. Bt.

Vilém Mathesius. — Čeština a obecny jazykozpyt. Soubor statí. Prague, Melantrich, 1947 ; in-8, 466 p.

L'A. a réuni dans ce volume (posthume), parfois sous une forme remaniée, 34 études parues précédemment dans des publications périodiques. Tout en traitant de la langue tchèque, ces études touchent toutes aux problèmes généraux de la linguistique, notamment à deux aspects de celle-ci, particulièrement chers à l'A. : la phonologie et l'étude structurale.
B. U.

HISTOIRE

Gustave Bardy. — La question des Langues dans l'Église ancienne, I. (Coll. « Études de Théologie historique »). Paris, Beauchesne, 1946 ; in-8, 296 p.

La question des langues dans l'ancienne Église est à l'ordre du jour. M. Bardy avait publié sur cette question plusieurs articles déjà dans différentes revues (notamment *Irénikon*, 1937, p. 3 et 113), et l'étude qu'il nous présente ici est la continuation, le complément et la synthèse de ce qu'il nous a donné jadis. Depuis lors, Mlle Mohrmann avait fait paraître de remarquables travaux sur le latin chrétien primitif, M. P. Courcelle son livre riche sur *Les Lettres grecques en Occident*, et tout récemment encore, un article de M. Klauser dans les *Miscellanea Mercati* (t. I, p. 467) apportait des données nouvelles sur le latin liturgique à Rome. Il n'est pas jusqu'au nouveau Psautier latin de Pie XII qui ne soit venu remuer toutes sortes de problèmes à ce sujet. D'autre part, la question de la langue vulgaire dans la liturgie, qui se pose un peu partout aujourd'hui, donne

nécessairement de l'actualité à toutes ces recherches. M. Bardy fait de la diversité des langues dans l'ancienne Église, surtout, de l'introduction du latin comme langue ecclésiastique une des principales causes de la séparation de l'Occident et de l'Orient. La thèse, à première vue, a pu paraître exagérée à plus d'un, et les critiques ont tâché d'y mettre une sourdine. On donne comme objection notamment les Églises grecques qui ont adopté les langues slave, roumaine, arabe, etc., sans briser leur unité. Nous croyons cependant que l'idée de M. Bardy, quoique un peu nouvelle, est destinée à faire son chemin. Les circonstances n'ont pas du tout été les mêmes que chez nous dans ces Églises. Derrière la langue, c'est la culture qui s'est réfugiée, et celle-ci s'est différenciée rapidement dans les deux parties de la chrétienté au point que très vite Grecs et Latins ne se sont plus compris du tout. Peu à peu, le monde latin est devenu un monde à part, qui s'est, à partir de Charlemagne surtout, constitué en système clos. — Le présent volume s'arrête au début du V[e] siècle. Un second est attendu, qui ira jusqu'au règne de Justinien. Espérons que l'A. nous le livrera bientôt. D. O. R.

Leon Arpee. — A History of Armenian Christianity. New-York, The Armenian Missionary Association, 1946 ; in-8, XIV-386 p.

Depuis quelques années, l'Arménie tente les historiens. Sans remonter jusqu'à de Morgan, nous avons eu l'Histoire du regretté Adontz, pour la période préchrétienne et même préarménienne, puis, plus récemment, celle de R. Grousset. Voici que les lecteurs de langue anglaise ont maintenant à leur disposition un exposé du christianisme arménien. A l'extérieur, cette histoire, liée à l'histoire générale du peuple arménien, est dominée par des tentatives d'absorption, puis d'union, de la part de Constantinople. La même politique sera entreprise, par les Latins, au temps des Croisades. Fort défiante à l'égard des étrangers, l'Église arménienne non seulement ne recherche pas l'Union, dont les conditions lui semblent — et parfois, à juste titre — excessives, mais encore elle se cabre devant les propositions de cet ordre. Il aurait fallu un doigté infini pour aboutir. Quand on lit soit le Synode de Shiragavan (862), soit le discours de Nersès de Lampron (1179), on se croit à la veille de l'union, tant les exposés doctrinaux y sont justes. — D'autre part, l'épisode des Frères Uniteurs (p. 157-160) est la preuve décisive que les Églises ne peuvent se réformer que de l'intérieur et que l'aide étrangère doit être fort discrète. Très latinisante, parce que d'origine et de mentalité occidentales, cette Congrégation a agi de telle sorte que l'Arménie grégorienne s'est mise encore plus sur la défensive. — Sur le terrain doctrinal, l'A. expose en détails les luttes qui suivirent le Concile de Chalcédoine. Il semble bien que des études minutieuses sur les circonstances de ces luttes et sur le vocabulaire théologique arménien soient encore nécessaires pour connaître exactement la position de cette Église. — Au ch. X, la vie intérieure de l'Église est fort bien exposée. Les pages consacrées aux écrivains spirituels et les appendices

contiennent de longs extraits fort intéressants. — Quant à l'histoire de cette Église sous la domination turque, elle est de la même veine que celle des trois premiers siècles. L'A. a eu l'heureuse idée, enfin, de parler de la *diaspora* arménienne, l'une des plus importantes. — Plusieurs interprétations doctrinales seraient à corriger, par exemple, l'appréciation portée sur Théodore de Mopsueste. Mais l'ensemble est objectif et constitue une contribution précieuse à la connaissance d'une Église qui, au milieu de persécutions violentes, dans ce carrefour où toutes les races ont défilé, dans l'ensemble de son histoire a porté un magnifique témoignage chrétien.

D. B. M.

Charles A. Vertanes. — Armenia Reborn. New-York, The Armenian National Council of America, s. d. ; in-8, XX-216 p., nomb. grav. hors-texte.

Après un exposé rapide de l'histoire arménienne et un rappel amer des abandons politiques dont l'Arménie fut victime de la part des Alliés au Traité de Lausanne en 1923, le présent ouvrage décrit la situation actuelle de ce pays. En opposition, à la fois, avec l'état présent de l'Arménie sous domination turque, et avec son état passé sous l'autorité des tsars, les auteurs nous présentent un pays en plein développement sous la direction des Soviets. Progrès industriels gigantesques, grâce à une utilisation intense des richesses du sol et du sous-sol ; progrès agricoles, grâce à la collectivisation, au développement des surfaces cultivées et au développement du machinisme ; progrès culturels et artistiques, qui semblent se faire aux dépens de certains des traits traditionnels de la civilisation arménienne, nous avons là, un exposé chaleureux sur le bonheur de l'Arménie moderne, en territoire soviétique. On nous assure que l'Église y fut traitée moins durement qu'ailleurs et qu'aujourd'hui elle exerce sur le pays plus d'influence qu'aucune autre Église en U. R. S. S.

Si le souvenir des souffrances indicibles d'un passé relativement récent a fait estomper les ombres au profit de la lumière, il serait injuste de ne voir, dans ce tableau, qu'un instrument de propagande. L'Arménie connaît certainement, dans l'ordre matériel, des jours meilleurs. Espérons que ce ne sera pas au détriment de sa valeur morale et de sa mission spirituelle.

D. B. M.

A Memorandum on the Armeniam Question, presented to the Council of Foreign Ministers. March 7, 1947.

Cette plaquette rappelle les atrocités commises par les Turcs en Arménie, les espoirs donnés à ce peuple par le traité de Sèvres et par le président Wilson, la désillusion causée par le traité de Lausanne et ensuite la renaissance que connaît actuellement l'Arménie en territoire soviétique. Les auteurs suggèrent enfin au Conseil des Ministres des Affaires Étrangères de mettre à exécution la décision de Wilson, dont le résultat serait de rattacher à la République soviétique d'Arménie six provinces détenues par

la Turquie, malgré le traité de Sèvres. Des pièces justificatives accompagnent ce rapport. Dans l'état actuel des relations internationales, le vœu bien légitime du peuple arménien semble voué à l'échec. Espérons qu'un jour le royaume de Tigrane le Grand retrouvera sa grandeur et son unité.

D. B. M.

A. Salmaslian. — Bibliographie de l'Arménie. Préf. de R. Grousset. Paris, Araxes, 1946 ; in-12, 196 p.

La préface de R. Grousset au présent ouvrage signale l'utilité d'une Bibliographie moderne de l'Arménie, pour un grand nombre de disciplines. La lecture même du livre de M. S. confirme cette appréciation et oblige à souscrire aux remercîments que R. G. adresse à l'auteur. « Classée par rubriques-matières et par ordre alphabétique, [cette Bibliographie] sera de nature à convoyer les chercheurs ... vers une connaissance plus compréhensive de ce peuple antique ». — La présentation en est très claire et, si elle est forcément incomplète, les ouvrages qu'énumère la bibliographie permettront de compléter les vides. Signalons quelques omissions : P. 96, l'*Esquisse*... de Meillet a une 2e édition (1936). A propos de la Liturgie, signalons, Baumstark, A. *Liturgie comparée.* Rite arménien, Bibliographie, p. 244-246 (Chevetogne, 1939). Le Synaxaire Arménien (Ter-Israel) a été traduit en entier (p. 62). Le *Discours Synodal* de Nersès Lampron a été traduit en italien et publié à Venise, en 1812. La *Patrologie orientale* a publié, avec traduction, la *Démonstration de la Prédication Apostolique* de saint Irénée. Nous ne signalons ces ouvrages que pour suggérer à M. S. le projet de compléter son travail par une Bibliographie périodique et aussi rétrospective de l'Arménie.

D. B. M.

Concilium Florentium. Documenta et Scriptores. Editum consilio et impensis Pontificii Instituti Orientalium Studiorum.

Series A. Epistolae pontificiae ad concilium Florentinum spectantes. Edidit Georgius Hofmann, S. I.

Pars I. Epistolae pontificiae de rebus ante concilium Florentinum gestis (1418-1438). Rome, Institut pontifical oriental, 1940 ; in-4, XVII-118 p.

Pars II. Epistolae pontificiae de rebus in concilio Florentino annis 1438-1439 gestis. Ib., 1944, XX-148 p.

Pars III. (cum indicibus ad partes I-III). Epistolae pontificiae de ultimis actis concilii Florentini annis 1440-1445 et de rebus post concilium gestis annis 1446-1453. Ib., 1946, XVI-180 p.

Series B. Vol. II, fasc I. Ioannes de Torquemada, O. P., cardinalis Sancti Sixti, Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum. Edidit Emmanuel Candal, S. I. Ib., 1942, LXI-147 p.

Fasc. II. Fantinus Vallaresso, archiepiscopus Cretensis. Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina. Edidit Bernardus Schultze, S. I. Ib., 1944, LXIV-121 p.

L'édition critique de tous les documents concernant le concile de Florence vient combler une vraie lacune. Entreprise sous la direction du R. P. Georges Hofmann par l'Institut Pontifical Oriental de Rome, elle compte déjà cinq fascicules publiés malgré la guerre : le tout comprendrait une dizaine de volumes. Le P. Hofmann qui s'occupe déjà depuis plus de vingt ans du concile unioniste, a pris à son compte l'édition des documents officiels pour autant qu'il a pu les rassembler. Il nous présente ici les lettres pontificales occasionnées par la préparation et la réalisation du concile et par l'exécution de son décret d'union. Vu les grandes difficultés que les papes Martin V et Eugène IV ont rencontrées pour réaliser ce projet d'union, il n'est pas étonnant que les documents pontificaux soient si nombreux (en tout plus de trois cent). L'union avec l'Église grecque s'est faite malgré le schisme d'Occident. Le 25 juin 1439, onze jours avant le décret d'union, le synode de Bâle, dissous par Eugène IV le 30 décembre 1437, déclara le pape hérétique et le déposa. — Le patriarche Joseph II était mort catholique le 10 juin 1439. Notons aussi que le concile, d'accord avec le pape, avait décrété qu'il n'y aurait plus qu'un patriarche à Constantinople pour les Grecs et pour les Latins. La majeure partie des lettres est tirée des registres des archives du Vatican. Le concile eut un effet durable chez les Arméniens, les Chaldéens et les Maronites. — C'est avec une très grande acribie que les PP. Candal et Schultze ont édité les deux traités sur le concile de Florence. Torquemada, ancien maître du Sacré Palais et plusieurs fois légat du pape, fut un des meilleurs théologiens du concile et y prit une part très active. Il fut un des auteurs du décret d'union et avait participé aussi aux synodes de Constance et de Bâle. Son *Apparatus* écrit en 1441 justifie bien son titre de *defensor fidei*. Ses opposants étaient surtout les protagonistes tenaces, ces *perditissimi homines*, du concile de Bâle. Ceux-ci, tout imbus de l'esprit conciliariste, ne cessaient de mépriser et de calomnier la « sainte union » accomplie à Florence. Surtout ils ne voulurent pas se soumettre au décret de translation du concile de Bâle à Ferrare. L'éditeur a pu suivre le texte du *Vatic. lat. 4165* qui fut offert à Eugène IV auquel l'œuvre est adressée en premier lieu. — Le traité du vénitien Vallaresso fut publié en partie par A. Palmieri dans *Bessarione* en 1913. Cet archevêque de Crète qui avait aussi participé au concile sans toutefois s'y faire remarquer spécialement, composa son traité sur l'île même pour « la défense et la propagation de la sainte union des Églises du Christ ». Pour lui, le concile de Florence est le neuvième concile œcuménique (le synode ignatien de 869/70 est le huitième). Les autres conciles ne sont pas comptés parce que *durante divisione et schismate non potuit ycumenica synodus congregari*. Il y fallait nécessairement la présence des Pères grecs et latins. Les éditeurs ont vraiment dit tout ce qu'il y avait à remarquer et ont patiemment vérifié les nombreuses citations des auteurs anciens et pourvu leurs publications d'*Indices* très utiles. Pour la signification du mot *prohegumenus* (Epistolae II, p. 79), cfr Pl. de Meester, De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam, Vatican, 1942, p. 472 ; pour le mot *cathegumenus*, ib., p. 203. Cfr aussi *Apparatus*,

p. 120 et *Libellus*, p. 105. Nous préférons l'expression *hegumenus* à celle de *rector* (monasterii) qui a une saveur trop moderne. D. I. D.

Will Durant. — Die Geschichte der Zivilisation. I : Das Vermächtnis des Ostens. Berne, Francke, 1942, in-8 ; 1100 p. ; II : Das Leben Griechen-Lands. Ibid., 1939, 834 p. ; III : Caesar und Christus. Ibid., 1944, 812 p., nombreuses illustrations, tables et cartes. 45, 48 et 43,50 fr. s.

Entreprendre d'écrire l'histoire de la civilisation depuis ses tout premiers débuts jusqu'à nos jours suppose, outre un grand courage, une science synthétique et encyclopédique, une documentation et une bibliographie universelles. L'A. expose tout d'abord les débuts du genre humain, puis le 2e volume traite de la Grèce antique, avec tout ce qui peut se rapporter de près ou de loin à son histoire. Quant au 3me, il entreprend l'histoire romaine depuis les origines les plus reculées de la civilisation dans la péninsule italique, jusqu'en 325 après J.-C. La conclusion de cet immense travail est cette question : Que doit l'homme du XXe siècle à ses prédécesseurs ? Le tout constitue une formidable compilation qui, si jamais cette recherche arrive à son terme supposé, représentera une mine pour tous les chercheurs de l'avenir. A.

Armand Delatte. — Les Portulans grecs. (Biblioth. de la Fac. de Philos. et L. de l'Univ. de Liége, 107). Liége, Faculté de Philos. et Lettres, 1947 ; in-8, XXIV-400 p.

Le mot *Portulan* est ainsi défini par le dictionnaire de l'Académie Française : « Ancien livre qui contient le gisement et la description des ports de mer et des côtes, qui indique la direction des courants et des marées, les heures de pleine mer, les jours de nouvelle et de pleine lune ». Les portulans édités par A. Delatte répondent à la plus grande partie de cette définition. — Le but de cette publication, fort technique et qui a toute la sécheresse d'une nomenclature, est « de fournir aux historiens de la géographie, de l'Art nautique et de la vie économique d'autrefois, ainsi qu'aux byzantinistes, des matériaux d'information qu'ils puissent utiliser avec confiance ». C'est en dire l'importance : nous avons là une des sources les plus précieuses pour la connaissance d'éléments primordiaux de la civilisation byzantine, au moyen âge, alors que Venise est déjà devenue une puissance maritime de premier ordre. Le linguiste y trouvera aussi à glaner, car le grec de ces ouvrages est en pleine évolution et fortement marqué par la langue vulgaire. Le vocabulaire contient des termes « francs ». — Les postulans édités dans ce livre sont au nombre de sept, recueillis dans cinq manuscrits et un livre imprimé en 1573, 1618 et 1641 à Venise. Les deux premiers portulans décrivent la Méditerranée moyenne et orientale. Le troisième est un abrégé. Le suivant propose quelques traversées en Méditerranée. Vient ensuite un portulan de l'Italie ; puis un portulan de la Mer de Marmara et enfin un portulan de l'Égypte et de la Barbarie

(Afrique du Nord). Un index des mots nouveaux, des mots qui ont une signification nouvelle et des termes d'origine étrangère, puis un index des noms géographiques et, enfin, la reproduction d'une carte du bassin de la Méditerranée par Nicolas Bourdopoulos, du XVIe siècle, terminent l'ouvrage. — L'édition du texte est particulièrement soignée ; l'A. s'est aidé d'ouvrages géographiques pour déceler la forme exacte de certains noms propres, dont la tradition manuscrite présentait une grande variété. Nous possédons en cet ouvrage une contribution extrêmement importante et présentant toute garantie aux études byzantines. D. B. M.

A. A. Lobanov-Rostowsky. — Russia and Europe (1789-1825). Durham (U. S. A), Duke University Press, 1947 ; in-8, XVIII-448 p., 5 dl.

Professeur d'histoire à l'Université de Michigan et devenu, par naturalisation, citoyen des États-Unis, l'A. a voulu faire connaître au Nouveau Monde, en un aperçu très rapide, l'histoire de l'entrée de la Russie impériale dans le concert des nations européennes. Il se limite au début du XIXe siècle. Le choix des deux dates indiquées au titre du livre semble un peu arbitraire, car la Révolution française n'est pas une date propre à l'histoire russe, mais bien celle du règne de Pierre I qui ouvrit une fenêtre sur le monde dans l'ancienne Moscovie. Ajoutons ensuite que l'A. n'est pas très précis dans les noms des personnages dont il parle (dans l'Index c'est le « comte » Lieven mais dans le texte, plus correctement, le « prince » ; Madame de Staël, au lieu de la baronne de Staël-Holstein et ainsi de suite), les noms des personnages, à l'Index, se mêlent au noms des choses et lieux, la bibliographie est fort pauvre, etc. Mais, par contre, les orthographes russes ne sont pas écorchées et une quantité appréciable de dates et de détails complètent le récit des faits diplomatiques, des batailles livrées et des mariages princiers. Il n'y est pas question de mouvements d'idées, ni d'évolutions économiques ou sociales ; disons enfin que l'A. essaye de minimiser le « crime » de la division de la Pologne et prétend faire de Paul I un monarque de génie. Mais à part ces quelques déficiences le livre du prince L. est une très bonne monographie de l'époque en question et jette même des lumières précieuses sur la compréhension des constantes historiques de la Russie de toujours. A. de L.

Yngve Brilioth. — Svensk Kyrkokunskap. Stockholm, Svenska kyrkans diakonistyrelses Bokförlag, 2me éd. 1946 ; in-8, 479 p., 16 cour. s.

Svenska Kyrkans Årsbok. — Ibid., 1949 (A. 29), med pastoralkalender, in-12, 240-95 p., 5 c. s. ; 1950 (A. 30), 257 p., 4 c. s.

La *schwed. Kirchenkunde* de E. Rhode est dépassée, et les autres esquisses (coll. Ekklesia, Waddams) par trop sommaires et décousues, pour ne pas souhaiter la traduction en langue mondiale de la présente étude, qui avec quelques adaptations pour l'étranger et mise à jour, pour-

rait bien passer pour un petit modèle du genre. Pourquoi pas en collaboration entre la S. K. D. et la S. P. C. K. ? — Après une partie introductoire géographique (c. 1. 9-51) et historique : Statut juridique de l'Église. Église et État (c. 2. 8-113) Paroisse et clergé paroissial, (c. 3. 119-155) conditions économiques et traitement du clergé, (c. 4. 164-205) ; l'évêque Br. étudie successivement d'après le schème classique, le culte (cc. 5. 6. 211-264), l'enseignement (c. 7. 270-282) et la discipline de l'Église de Suède : pastorale et œuvres (c. 8. 289-314), diocèse, évêque et chapitre (c. 9. 319-367), autres organes directeurs, prov. eccl., archevêque, roi, synodes (c. 10. 371-393). Enfin pour terminer, quelques aperçus sur l'activité missionnaire, la diaconie (c. 11. 401-428) et les rapports avec les autres confessions : problème unioniste (c. 12. 437-449). — Par la suppression des exposés doctrinaux et apologétiques, p. ex. §§ 2. 8. 22. *ad usum delphini*, mais qui présentent moins d'intérêt et de secrets pour un lecteur averti ; et d'autre part, en développant les parties descriptives (c. 1 géographie eccl.), juridico-liturgiques (c. 5. 6. 7) et surtout en ajoutant quelques cartes nourries, une bibliographie et même des illustrations bien choisies, sans verser dans le genre populaire de Linderoth-Norbrink, on obtiendrait peut-être cet honnête Handbuch de quelque 500 pp. in-8° qui devrait diminuer l'effrayante désolation de l'œcuméniste moyen cherchant à se documenter sérieusement sur l'organisation de cette Église, si attachante même dans ses déficiences inévitables et combien humaines. L'Annuaire (årsbok) de l'E. de Suède, avec son calendrier liturgique, ses panoramas, quelquefois bien condensés, de l'activité des Églises scandinaves et des questions particulièrement actuelles de l'année écoulée, la nomenclature alphabétique des œuvres et les *personalia* groupés par diocèses, et même l'agenda bureaucratique, disons charitablement « pastoral », de la chancellerie pléthorique des paroisses, constitue, même dans sa précise sécheresse, une illustration vivante et concrète de l'ouvrage précédent. — Nous espérons pouvoir présenter bientôt une analyse plus détaillée de la collection complète de cette source de renseignements hors-pair. C. D. R.

RELATIONS

World Conference on Faith and Order, Continuation Committee. **World Council of Churches, Commission on Faith and Order,** Meetings at Amsterdam and Baarn, Holland, August-September, 1948. Issued by the Commission. Old-Series, N° 103. New-Series, N° 1.

L'opuscule a une portée spécialement historique (d'où la double numérotation) car il rend compte de la dernière session du Comité de continuation et de la première, de la Commission Foi et Constitution qui en est l'appellation, depuis son intégration dans le Conseil œcuménique. Il contient, et c'est là son principal intérêt, la nouvelle constitution, laquelle range parmi les devoirs de la Commission celui de : « Proclamer l'Unité essentielle de l'Église du Christ et l'obligation pour les Églises de mani-

fester cette Unité de manière à ne pas seulement collaborer mais de vivre ensemble comme membres du Corps du Christ... » La majeure partie de la brochure est occupée par les rapports des 3 commissions théologiques ; c'est celle du Culte *(Ways of Worship)* qui est la plus avancée dans ces travaux et on y désire vivement des contacts avec des théologiens catholiques (p. 44). D. C. L.

J. E. Lesslie Newbegin. — The Reunion of the Church. A Defence of the South India Scheme. Londres, S. C. M. Press, s. d. ; in-8, 192 p., 10/6.

L'A. était missionnaire de l'Église presbytérienne d'Écosse à Cojeeveram ; depuis l'inauguration de l'Église de l'Inde méridionale (C. S. I.) il est évêque en Madura et Ramnad. Le livre est une apologie du plan (*scheme*) qui a servi à cette naissance ecclésiastique et qui a été violemment discuté, comme les lecteurs de la Revue le savent, surtout du côté anglican ; c'est ce dernier qui est principalement visé. — En 4 chapitres l'A. expose succinctement ce qu'il croit être la doctrine biblique de l'Église, et dans 3 autres il explique comment la base d'union de la *CSI* y correspond et qu'elle n'est donc pas un compromis boiteux ; on aime cette franchise à admettre ici une ecclésiologie sous-jacente. L'Église (dans la Bible il n'y a pas d'*Églises*) ne peut posséder en elle-même sa propre loi d'existence, ni dans l'ordre de la foi, ni dans celui du ministère ; elle dépend à tout égard et en tout temps de son Seigneur glorifié et est par là une réalité eschatologique. Si l'Église oubliait cette dépendance elle risquerait de cesser d'être Église, la Réformation s'est chargée de le lui rappeler au XVIe s. Dépendante du Seigneur, non pas indéfectiblement unie à Lui, elle peut pécher et elle a péché ; c'est au péché que la désunion des chrétiens est due, désunion qui est une disharmonie entre l'union invisible des chrétiens dans le Christ et la discontinuité de l'organisation visible (le ministère, dont l'épiscopat p. ex.), causée par le péché. Tout comme l'homme, l'Église est *simul peccator et justus*. Le premier pas pour la réunion de l'Église est donc la conversion, le rétablissement de la continuité visible suivra. Ce serait là l'enseignement de la *CSI*. Les anglicans de droite ne le comprennent pas parce qu'ils identifient continuité et épiscopat ; certains protestants ne le comprennent pas non plus en n'attachant aucune valeur à cette continuité. Le livre est bien écrit pour des lecteurs déjà avertis d'œcuménisme. D. C. L.

Ruth Rouse. — The World's Student Christian Federation. A History of the First Thirty Years, With a Foreword by John R. Mott and an Introduction by R. C. Mackie. Londres, S. C. M. Press, 1948 ; in-8, 332 p., 12/6.

Miss Rouse peut être considérée comme l'historiographe contemporain de l'œcuménisme : c'est sous sa direction que se compose l'histoire du

Mouvement œcuménique proprement dit ; le présent volume, tout entier de sa plume, narre les trente premières années de la FUACE qui en est une branche, sinon le tronc. L'A. y était spécialement désignée parce qu'elle fut intimement mêlée au cours de cette période formatrice qui finit d'ailleurs avec sa démission, à des titres divers mais toujours (ce que dans sa modestie elle ne dit pas) à celui d'animatrice au côté de J. R. Mott. — On aurait aimé parfois une allure plus synthétique et moins « chronique », mais telles quelles ces 300 pages bien illustrées dégagent suffisamment, à travers les étapes des conférences plénières, une ligne de développement : toujours au service de l'« Église », d'allure d'abord évangélistique (amener les étudiants au Christ et par eux, ces « points stratégiques » du monde de demain, celui-ci à Celui-là), une espèce de *Revival* protestant, la Fédération s'ouvre ensuite, en voulant pénétrer dans des pays à prédominance catholique ou orthodoxe, à d'autres traditions chrétiennes ; désirant s'étendre à l'Asie et à l'Afrique, elle devient missionnaire ; la situation du monde contemporain l'oriente enfin vers les problèmes sociaux ; toutes ces tendances ne se supplantent pas d'ailleurs mais coexistent avec des degrés différents d'intensité. Attirons l'attention du lecteur sur les liens de la Fédération avec le Mouvement œcuménique qui sont importants pour comprendre ce dernier du dedans ; lien humain d'abord : elle a été la pépinière des chefs œcuméniques mais moins pour sa branche *Foi et Constitution* ; lien idéologique ensuite, à rebours pourrait-on dire, car la tendance *Revival* n'apparaît que tardivement dans les préoccupations œcuméniques. — A plusieurs reprises est mentionnée l'Association russe des étudiants. En appendice se trouvent les Constitutions de la Fédération et une bibliographie. D. C. L.

Suzanne de Diétrich. — Cinquante ans d'histoire. La Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants (1895-1945). Paris, Éditions du Semeur, s. d. ; in-8, 168 p.

Le travail de Mlle de D. s'étend sur une période plus longue de l'histoire de la Fédération que celui de Miss R. ; il est plus synthétique aussi (et bien français). L'esprit de la « Fédé », comme on dit familièrement, esprit d'humble et intelligent service à l'« Église » qui en est aussi le message (lequel a été beaucoup discuté vers 1929) y apparaît davantage également. L'A. est animée de son amour qui se manifeste p. ex. dans les portraits qu'elle trace des chefs fédéralistes et des Associations nationales, particulièrement de la française. Son portrait moral à elle est évidemment absent (son portrait physique n'est heureusement pas oublié) mais il fuse partout dans ce volume qui est une œuvre d'amour chrétien. D. C. L.

Anna V. Rice. — A History of the World's Young Women's Christian Association. New-York, The Woman's Press, 1947 ; in-8, 300 p.

Le cinquantenaire de l'Y .W. C. A. (en français : U. C. J. F.) nous vaut son histoire du même genre que celle de la F. U. A. C. E. de Miss Rouse

recensée plus haut, mais agrémentée d'un plus grand nombre encore de photographies, toutes les secrétaires y passant. Nous y relevons des constantes de toutes les associations chrétiennes universelles : origine anglo-saxonne et protestante, sollicitude missionnaire et évangélistique fortement christocentrique, élargissement progressif de la base confessionnelle et idéologique, relations avec les autres associations internationales ; quand il s'agit d'associations de jeunesse le fait plutôt paradoxal de l'âge plus que mûr des dirigeants qui gardent probablement, en compensation, une jeunesse d'âme et montrent que parfois « vieillesse » non seulement *sait* mais *peut* aussi ; fait frappant enfin, et qu'on est tenté de mettre aussi dans les constantes : branche russe très vivante et riche d'avenir que les circonstances étouffent chaque fois dans l'œuf. — Notons deux détails intéressants : les contacts avec l'Église catholique ont suscité « la méfiance, la crainte de son contrôle, la conviction que l'évangélisme et l'étude biblique ne soient impossibles si des catholiques devenaient les dirigeants » (p. 201) ; les contacts avec les Orthodoxes ont fait naître la conviction, fixée officiellement comme résolution, que l'Union pourrait aider non seulement la jeunesse orthodoxe mais l'Église orthodoxe elle-même « à condition que nous ayons suffisamment d'intelligence et de patience pour rencontrer cette ancienne Église dans un esprit vraiment œcuménique » (p. 206). D. C. L.

LIVRES REÇUS

DAVID LATHOUD, A. A. et PIERRE CHIMINELLI, *Jubilé* 1950. Paris, Bonne Presse, 1949 ; in-8, 120 p., 250 fr. fr. — CLAUDE SAINT-YVES, *Reportage sur la Vie de Jeanne d'Arc*. Ibid., 1949 ; in-8, 248 p., 8 pl. hors-texte, 350 fr. fr. — R. P. PÉRINELLE, O. P., *Les Psaumes*, Prière du Christ et la tienne. Ibid., 1949 ; in-16, 40 p., 60 fr. fr. — Dr. H. ROTHOFF, S. M. A., *Le Droit des Sociétés sans Vœux*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1949 ; in-8, 212 p., 125 fr. — JULES LEBRETON, S. J., *Tu Solus Sanctus*, Jésus-Christ vivant dans les Saints. Études de Théologie mystique. Paris, Beauchesne, 1949 ; in-8, 268 p. — P. BAYART, *Les divins Offices*, I : Introduction générale. Paris, Bloud et Gay, 1947 ; in-8, 580 p., 750 fr. — J. BERTELOOT, *La Franc-Maçonnerie et l'Église catholique*. I : Les Motifs de Condamnation, II : Perspectives de Pacifications. (Coll. « Hommes et Cité »). Lausanne, Éd. du Monde Nouveau, 1947 ; 2 vol. in-8, 154 + 248 p. — DUBARLE, BOULIGNAND, COSTA DE BEAUREGARD, ALIMEN, COLLIN, LAVOCAT et A. M. DUBARLE, *Rencontres scientifiques*. (Coll. « Rencontres »). Paris, Éd. du Cerf, 1948 ; in-12, 224 p. — Dr. J. A. WEIL, *De la Souffrance à la Pensée*. Préface de H. Baruk. (Coll. « Action et Pensée », 41). Genève, Éd. du Mont-Blanc, s. d. ; in-8, 234 p. — Mgr VILLEPELET, *L'Esprit d'Ozanam*. Pensées sur la vie chrétienne recueillies et préfacées. Paris, Egloff, 1929 ; in-16, 158 p. — HANS URS VON BALTHASAR, S. J., *Laïcat et plein Apostolat*. Version française et présentation par E. Bernimont, O. P.

(Études Religieuses, 664-666). Liége, Pensée catholique, 1949 ; in-12, 102 p., 21 fr. — MAURICE ZUNDEL, *L'Homme passe l'Homme.* (Coll « Idées et Christianisme »). Paris, Éd. du Vieux Colombier, 1948 ; in-8, 256 p., 275 fr.fr. — P. G. DAGHER B. S., *Vers les Cimes. Vue du Frère Sophrone Jabra,* basilien salvatorien (1917-1940). Saïda, Couvent Saint-Sauveur, 1948 ; in-8, 156 p., nombreuses illustrations. — C. JÉGLOT, *Le Livre des Jeunes.* Prière et Action de la Jeune Fille. Turnhout, Brepols, 1949 ; in-16, 835 p., 135 fr.

Dr. PAUL SIMON, *Das Menschliche in der Kirche Christi.* Fribourg-en-Br., Herder, 3e éd. 1948 ; in-8, XII 150 p., 5,50 M. — ATHANASIUS MILLER, O. S. B., *Die Psalmen nach dem neuen lateinischen Wortlaut.* Ibid., 1949 ; in-12, XII-544 p., 12,50 M. — FRANZ MICHEL WILLAM, *Der Lehrstück-Katechismus als ein Träger der katechetischen Erneuerung.* Ibid., 1949 ; in-8, X-180 p., 5,80 M. — MÜLLER ET UMBERG, S. J., *Zeremonienbüchlein.* Ibid., 1949 ; in-12, XVI-380 p. et un plan, 9,50 M. — BENEDIKT BAUR, O. S. B., *Werde Licht !* Liturgische Betrachtungen, I : Advents- und Weihnachtszeit. Ibid., 1949 ; in-16, XX-422 p., 6,70 M ; II : Osterfestkreis, Ibid., in-16 ; XIV-512 p., 9,40 M.

HANS VOGEL, *Katholische Kirche und evangelischer Glaube.* Saint-Gall, Weihnachten, 1948 ; in-12, 138 p. — *Die heilige Messliturgie nach dem armenischen Ritus.* Vienne, Méchitaristes, 1948 ; in-12, 86 p. — IDA FRIEDERIKE GÖRRES, *Kristall,* Bild und Ebenbild. Werkheft für Mädchen. Francfort s /M., Knecht, 1948 ; in-8, 104 p. — A. M. VAN DER MENSBRUGGHE, *De Moï's.* Het natuurvolk van den opper Donnai in Vietnam. Bruxelles, De Kinkhoren, 1949 ; in-8, 148 p. — P. LEO VON RUDLOFF, O. S. B., *Kleine Laiendogmatik.* Ratisbonne, Pustet, 10e éd. 1948 ; in-12, 264 p., 5,80 M. — *Kirchenmusikalische Gesetzgebung.* Die Erlässe Pius' X, Piux' XI und Pius' XII über Liturgie und Kirchenmusik. Ibid., 1949 ; in-16, 48 p.

JOSÉ MANUEL BLECUA, *Cancionero de 1628* (Revista de Filologia española ann. 33). Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1945 ; in-8, 666 p. — M. CRIADO DE VAL, *Sintaxis del Verbo español moderno.* (Même rev., 41). Ibid., in-8, 184 p. — E. ALARCOS LLORACH, *Investigaciones sobre el Libro de Alexandre.* (Même rev., 45). Ibid., 1948 ; in-8, 186 p. — GUZMAN ALVAREZ, *El Habla de Babia y Lanciana.* (Même rev., 49). Ibid., 1949 ; in-8, 336 p., nombreuses pl. et grav. hors-texte. — E. SEGURA COVARSI, *La Cancion petrarquista en la Lirica española del Siglo de Oro.* (Anejos de Cuadernos de Literatura, 5). Ibid., 1949 ; in-8, 336 p.

T. F. LINDSAY, *Saint Benedict.* His Life and Work. Londres, Burns et Oates, 1949 ; in-8, 198 p., 10 /6. — DOM HUBERT VAN ZELLER, O. S. B., *Moments of Light.* Notes on the Spiritual Life. Ibid., 1949 ; in-12, XII-182 p., 7 /6. — DOM HUBERT VAN ZELLER, *Famine of the Spirit.* Fragmentary Comments on the Interior Life. Ibid., 1949 ; in-12, VIII-172 p., 7 /6. — *The Catholic Almanac and Year Book for Holy Year of 1950.* Ibid., 1949 ; in-8, X-154, et nombreuses pages supplémentaires de réclames. — *Acts of the Apostles.* Ibid., 1949 ; in-18, 104 p.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX. ***(Imprimé en Belgique)***

COMPTES RENDUS

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

Irénikon

TOME XXIII

1er Trimestre. 1

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQU